enciclopedia μ

REYNAL SOREL

ORFEU ȘI ORFISMUL

Traducere de Florica Bechet

UNIVERSITAS

Titlul original: **Orphée et l'orphisme**
Copyright © 1995 Presses Universitaires de France, Paris
Copyright © 1998 **Editura Teora**
UNIVERSITAS este un imprint al Editurii Teora.

Şef de redacţie: Gelu Diaconu
Coperta: Gheorghe Popescu

NOT: 2513 UMA ORFEU SI ORFISMUL
ISBN: 973-601-811-3
Printed in Romania

Distribuţie:
Bucureşti: B-dul Al. I. Cuza nr. 39; tel./fax: 222.45.33
Sibiu: Şos. Alba Iulia nr. 40; tel.: 069/21.04.72; fax: 069/23.51.27
Bacău: Calea Mărăşeşti nr. 5; tel./fax: 034/18.18.26

Teora – Cartea prin poştă
CP 79-30, cod 72450 Bucureşti, România
Tel./fax: 252.14.31

Teora
CP 79-30, cod 72450 Bucureşti, România
Fax: 210.38.28

Cuprins

Introducere.....

I. Cucernicie nelegiuită și credință orfică, 7 – II. Fazele tradiției orfice grecești, 14 – III. Metamorfozele «Corpusului orfic», 21.

Capitolul I — Orfeu: mit și întemeiere.....

I. De la legendă la mit, 25 – II. Legenda lui Orfeu, 26 – III. Mitul lui Orfeu, 31 – VI. Umbra aedului: Musaios, 41.

Capitolul II — Lumea și suveranitatea: transgresarea orfică.....

I. Caracteristicile generale ale unei cosmogonii și sistemul hesiodic, 45 – II. Transmiterea și diversitatea cosmo-teogoniilor orfice, 50 – III. Cosmogonia din *Păsările*, 52 – IV. Versiunile lui Athenagoras și Damascius, 54 – V. De la Phanes la Dionysos: *Papirusul de la Derveni și Rapsodiile*, 59 – VI. Versiunile «argonautice», 77.

Capitolul III — Antropogonie și polarități ale nemuririi. Diverșii Dionysos, titanii și oamenii.....

I. Mitul zeului dezmembrat, 83 – II. Dionysos orgiastic și Dionysos orfic, 88 – III. Titanii și oamenii, 99.

Capitolul IV — Cotidianul și mistericul 111
I. Purificarea ca mod de viață, 112 – II. Misterele orfice, 132.

Capitolul V — Amintirea în lumea de dincolo de mormânt 137
I. Bifurcarea Hadesului și ghidul orfic: Foițele de aur, 137 – II. Nemuritorii muritori (Heraclit), 148 – III. Grija pentru nemurire (Platon), 150.

Concluzie 153
I. Abateri înainte de întoarcerea la legendă, 153 – II. Estetică și transgresiune, 155.

Bibliografie 157

Introducere

Orfismul se dezvoltă în lumea greacă, pe cât putem ș din secolul al VI-lea înaintea erei noastre. Această mișca contestă credința, comună atunci, în eterogenitatea tota dintre zei și oameni. Ea se întemeiază pe îngrijorarea omul cu privire la puritatea sa și pe teama de soarta rezerva sufletului în lumea de dincolo.

I. Cucernicie nelegiuită și credință orfică

Faptul că vechea Grecie nu a avut nici o ope dogmatică, nici o culegere de «cărți» (*ta biblia*), n-a fost piedică pentru constituirea oficială a vieții sale religioase[1]. epoca clasică (secolele V-IV î.Hr.) religia și cetatea su indisolubil legate, prezentând chiar unitatea unui fa religios civic[2]. Cucernicia (*eusebeia, hosiotes*) era, înainte

1. Cuvântul Biblie, singular desemnând cartea care se află baza tradiției iudeo-creștine, este o traducere a pluralului grec *biblia*, «cărțile», expresie aflată în Septanta.

2. Absența unui cler profesional este un exemplu semnifica al intricației cetate-religie începând cu secolul al V-lea: magistra cetății erau cei însărcinați cu rugăciunile și cu sacrificiile. A

toate, o conduită civică, o parte a justiției ce conferea virtute celor care participau la sacrificiile sângeroase pe care cetatea le oferea zeilor, pentru «a le da ceea ce le este datorat»[1]. Omul «are datoria» față de nemuritori să nu uite că neamul său este total deosebit de al lor, așa cum o arată cât se poate de limpede poemele homerice, fundament al edificiului religios tradițional: «Înapoi! și nu cuteza să dorești lucruri aidoma celor zeiești: pururi vor fi două semințiii osebite – cea a zeilor nemuritori și cea a oamenilor care calcă pământul»[2]. Acest avertisment pe care Apolo îl adresează unui muritor instaurează un soi de pietate care acordă toată atenția slăvirii cum se cuvine a distanței de netrecut ce-i desparte pe oameni de zei: «Oferă, recomandă Hesiod, după puterile tale, sacrificii zeilor nemuritori, cu mâinile curate și fără de pată, și arde pentru ei coapse lucitoare»[3]. Act obligatoriu al cultului oficial, sacrificiul sângeros, instituit o dată cu mitica împărțire a boului de către Prometeu, consacră diferența dintre cele două semințiii. Tot ceea ce vor contesta adepții lui Orfeu pleacă de la aceste două precepte – cel de-al doilea rezultând,

exemplu: genosul, fratria și tribul se definesc în esență prin culte comune. În general, anumite sacrificii sunt oferite de către o familie sau de către o corporație. Cele mai fastuoase sunt cele făcute în numele cetății cu ocazia marilor sărbători care jalonează cursul anului sau în cazul unor situații grave.

1. Cf. Platon, *Euthyphron*, 12 *d-e*.
2. *Iliada*, V, 440-442, trad. fr. P. Mazon.
3. *Munci și zile*, 336-338; trad. fr. P. Mazon. Marea importanță pe care grecii o acordă ritualurilor ca parte componentă a pietății este o constantă a religiei lor publice.

de altfel, din primul – pentru a construi ordinea subiectivă (situația inferioară a omului) și pe cea obiectivă (respectarea riguroasă a obiceiurilor tradiționale) a religiei oficiale a cetății.

Din ordinea obiectivă decurge obligația de a oferi sacrificii sângeroase zeilor, în semn de omagiu, omagiu pe care orficii îl denunță ca fiind statornicit pe baza unei grozave înșelătorii (despre instituirea prometeică, vz. cap. IV).

Din ordinea subiectivă decurge concepția admisă îndeobște cu privire la soarta sufletului (*psychê*) în lumea de dincolo. Oamenii, separați de zei, nu sunt, așadar decât «muritori» cărora Anticleia le reamintea «norma imperativă (*dikê*)»: moartea ineluctabilă îl scufundă pentru totdeauna pe cel răposat într-o ireversibilă stare de inconsistență[1]. De cum a părăsit trupul, sufletul se coboară în ținutul morților, Hades, unde nu mai este altceva decât un chip (*eidolon*), o umbră, simulacru al omului viu. Amnezic, el îngroașă «gloata stinsă» a «indivizilor fără de forță și fără de simțire» care rătăcesc pururea în adâncul infernal[2]. Moartea nu este decât «o umbră sau un vis ce și-a luat zborul»[3]. Comparația cu visul nu e întâmplătoare. Pentru Homer, experiența onirică este receptarea pasivă a unei viziuni obiective. Grecul nu a *avut*

1. *Odiseea*, XI, 218-222. Traduc *dikê* bazându-mă pe comentariul pe care-l făcea E. Benveniste: *dikê* «nu este „felul de a fi", ci „norma imperativă", „formula care reglementează soarta".» (*Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, Paris, Minuit, 1969, p. 110).

2. *Od.* XI, 491; cf. X, 521, 536; XI, 49.

3. *Od.* XI, 207.

un vis în timpul somnului: el l-a *văzut*. Visul este așadar independent de cel care visează, așa cum umbra defunctului este iremediabil desprinsă de lumea celor vii: «*Psyché*-a unui om nu se mai regăsește niciodată: ea nu mai poate fi nici luată, nici prinsă, din ziua în care a ieșit din împrejmuirea dinților»[1]. *Post mortem*, sufletul omenesc este sortit să devină în egală măsură inconsistent și fără rost, «un nu știu ce [...] în care nu mai locuiește spiritul»[2]. Relegat în adâncurile Erebului pentru *a nu mai ieși de acolo niciodată*, el nu este, la drept vorbind, nimicit, ci nu «trăiește» mai mult decât «chipul unui om într-o oglindă»[3]. Subțirimea acestei reflectări insesizabile este modul minimal de concepere a imaterialității *psyché*-ei. Mentalitatea homerică, căreia îi este străină conceperea unei ființe vii înrudite cu divinul, nu are în vedere nemurirea sufletului, ci mai degrabă persistența sa inconsistentă în lumea de dincolo.

Orficii contestau total separația oameni/zei și consecința ei directă, identificarea sufletului defunct cu o umbră vaporoasă și pentru totdeauna captivă în Hades. Nefiind nici o mișcare filozofică, nici o curiozitate literară, ci o *credință* aflată într-o situație de ruptură cu ortodoxia religiei publice, orfismul folosea aceleași arme ca aceea împotriva căreia se ridica: circumvoluțiile mitopoetice.

1. *Il.*, IX, 408-409; cf. XII, 326-327; XXIII, 75 și urm.
2. *Il.*, XXIII, 102-104.
3. În formularea lui E. Rohde, *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leurs croyances en l'immortalité* (1907), trad. fr., Paris, Payot, 1953, p. 9.

1. Credința orfică afirma nemurirea sufletului, bazată pe credința în mitul lui Dionysos sfâșiat de Titani. Piesă centrală și de excepție a revelației pe care o aduceau scrierile transmise sub numele lui Orfeu, acest mit expunea cui voia să-l asculte natura divină a sufletului omenesc. La început nu se cunoșteau două semințiii deosebite. Totul se petrecea între nemuritori, sau, mai exact, în nemurire, sinonim al stării originare. Titanii, vrăjmașii «de totdeauna» ai zeilor olimpieni, îl omoară și-l dezmembrează pe copilul-zeu Dionysos, fiul lui Zeus și al Persefonei; Zeus îi trăsnește pe ucigași; omul se formează din funinginea depusă de vaporii care se ridicaseră din deicizii calcinați. Ieșit din cei căzuți din nou și iarăși înviați într-un episod necesar, anterior apariției sale, deci divin, neamul omenesc își are originile în nemurire. Numai că Titanii săvârșesc o crimă asupra unui zeu: această crimă împrăștie divinitatea, risipește nemurirea. Fiecare suflet omenesc reține o parte provenită din această risipire. El se hrănește veșnic din sămânța împrăștiată la origini (vz. cap. III).

2. Revelarea nemuririi sufletului, deci impunerea, ca o concluzie, a caracterului său divin, presupune totodată metensomatoza (trecerea *psyché*-ei dintr-un trup într-altul). Sufletul nu poate muri, datorită originii sale divine, dar el este pângărit de crima ancestrală. Această părticică nemuritoare este condamnată la închisoare – «închisă» – în trup (*soma*) ca într-un mormânt (*sema*), atâta timp cât nu va fi plătit «răscumpărarea» pe care o cere Persefona ca preț al

«vechii sale dureri» (vz. cap. III)[1]. Oamenii plătesc condițiile nașterii lor prin resentimentele mamei lui Dionysos: diseminarea nemuririi în atâtea suflete îi trezește acesteia din nou durerea; și, mai rău, durerea este sporită când aceiași oameni cred că-i cinstesc pe zei repetând, prin practica oficială a sacrificiului sângeros, chiar actul uciderii fiului ei. Cultul cetății, ordine obiectivă a actului religios tradițional, este *nelegiuit*. Sacrificiile practicate de oamenii lui Orfeu vor trebui să substituie vălătucii de tămâie fumului ce se ridică din cărnurile animalelor arse pe altare (vz. cap. IV).

3. Oamenii pot scăpa de resentimentele cu care plătesc pentru natura lor «titanică» conformându-se regulilor asce-

1. Pindar, *Threnoi*, fr. 133 Schroeder. (Un threnos este un cântec de jale, un bocet). Fragment păstrat în dialogul lui Platon *Menon*, 81 *b-c*; rânduit în ediția lui A. Puech printre *Adela* (nesigure), nr. 21 (*Pindare*, IV, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 209). Fragmentul întreg spune: «Cât despre cei de la care Persefona va fi primit răscumpărarea vechiului său doliu (*poinan palaiu pentheos*), după opt ani ea trimite din nou sufletele lor către soarele de sus; din aceste suflete se nasc regi nobili, oameni cu forță navalnică sau oameni mari prin înțelepciunea lor; de acum ei sunt invocați de oameni ca eroi fără pată». E. Rohde susținuse proveniența orfică a acestui fragment (*Psyché*, p. 434-435). Comparația cu «foițele» impune o restricție: numai aluzia la răscumpărarea cerută de Persefona pentru a atenua durerea pe care i-a produs-o omorârea fiului ei este de inspirație orfică; restul fragmentului amintește mai degrabă de Empedocle (eroizarea ca finalizare a reîncarnărilor; fr. 146 DK), adică o concepție a transmigrării, pe care se pare că nu o împărtășeau orficii care, cum o să vedem, urmăreau încetarea totală a reîncarnărilor.

tice ale «modului de viață orfic» (*bios orphikos*), menite să domolească durerea Persefonei: abluțiuni cathartice, interzicerea mâncării de carne și a sacrificiilor cu răspândire de sânge (vz. cap. IV). Orfismul exprimă în formă mitopoetică imperativul sufletului de a se elibera de trup la sfârșitul unor vieți succesive și a se uni, astfel, din nou, cu divinul originar. Salvarea, ce constă tocmai în încetarea existenței terestre, este inițierea perfectă, care întrerupe ciclul dureros al metensomatozei dezlănțuit de crima comisă de Titani asupra lui Dionysos. Încarnarea se aseamănă unei morți și moartea poate constitui începutul vieții fericite. Aceasta nu se obține automat, ci la sfârșitul unei inițieri care, pentru orfici, este sinonimă cu purificarea zilnică, cu respectarea cu strictețe a normelor severe de abstinență, în fruntea cărora se află interdicția de a atinge «orice a avut viață», ceea ce are drept aplicație imediată dieta vegetariană. *Eusebeia* capătă astfel un nou conținut: cucernicia nu poate fi repetarea crimei primordiale, ci o ascezã (vz. cap. IV). Cât despre sufletul impur, care a uitat durerea originară, acesta este supus legii «ciclului existențelor». Abia ieșit dintr-un trup, el este constrâns de nemurirea sa să se reîncarneze din nou într-un alt trup, iar acest ciclu de renașteri este fără sfârșit pentru cei neinițiați (vz. cap. V). Orfismul prezintă, între altele, particularitatea de a face ca presentimentul unei vieți eterne să nu fie însoțit de nici o exaltare.

Pângărirea este supraomenească. Omul nu are calitatea de «păcătos originar». Dar, răul fiind moștenit, existența (orfică) va fi o viață de ispășire. Oricine se ferește să nu

stârnească din nou durerea Persefonei va fi sustras ciclului nașterii și alterării pentru a se uni din nou cu divinul originar, în timp ce neinițiații, care confundă cucernicia cu tăierea rituală, se vor reîncarna în stări grosolane, ba chiar în animale. Religiozitatea orfică căpăta astfel forma unei profunde detașări, a unui mod de viață *străin* riturilor de sacrificiu ale religiozității civice.

Ar fi o exagerare să considerăm că tradiția orfică anunță o eshatologie. Ea oferă mai degrabă o luminare originală, neortodoxă, a ceea ce vechii greci înțelegeau mai exact prin cuvântul *ta eschata*, «limitele extreme»,»realitățile ultime», care, pentru credința studiată de noi, nu decurg dintr-un proces linear, ci se înfășoară în jurul ciclului viață-moarte-viață.[1].

Acestea sunt marile linii de ruptură cu religia publică.

II. Fazele tradiției orfice grecești

Secolul al VI-lea î.Hr.: acest secol atestă faima lui Orfeu. Poetul Ibykos îl evocă pe «Orfeu cu numele vestit»[2], în timp

1. E preferabil să păstrăm cuvântul . eschatologie pentru religiile revelate care țin un *logos* (discurs, doctrină) ferm cu privire la sfârșitul lumii și la Judecata de Apoi: «Eschatologia desemnează reprezentările credinței care au drept conținut evenimentele ce trebuie să se întâmple la sfârșitul veacurilor, fără să li se poată preciza înfățișarea concretă sau momentul exact, și care riscă să li se întâmple atât viilor cât și morților» (*Dictionnaire de la mystique*, trad. fr.. Brepols, 1993, p. 268-269).

2. *Onomaklyton Orphen*: fr. 17 Diehl = Kern, OT 2.

ce o metopă în tuf a monopterului Sicyonei de la Delfi, sculptată pe la 560, îl reprezintă în picioare pe corabia Argos, cântând la liră. Onomacritos, prezicătorul și interpretul oficial de la curtea Pisistratizilor, dar pătat de o proastă reputație de mincinos, trece pentru posteritate drept cel care a poruncit oracolele lui Musaios[1] și poemele lui Orfeu[2]. Atestarea unei asemenea munci de reorganizare ne face să presupunem că Onomacritos făcea publică o tradiție orfică orală încă vie înaintea secolului al VI-lea[3].

Secolele V-IV î.Hr.: epoca clasică este, în aparență, cea a discreditării «lucrurilor» și «oamenilor lui Orfeu». Platon îi pomenește pe acești șarlatani (*agurtai*) și prezicători (*manteis*) care se referă la o mulțime de cărți (*biblion homadon*) ale lui Musaios și Orfeu pentru a-i convinge pe bogați și cetățile că o amestecătură de sacrificii pure, de incantații (*epoidai*) și de

1. Herodot, VII, 6.

2. Tatian, *Către greci*, 41; Clement Alexandrinul, *Stromateis*, I, 21, 131, 1. Despre Onomacritos, G. Colli, *La sagesse grecque*, vol. II, trad. fr., Combas, Ed. de l'Eclat, 1991, p. 233-241, 317-318.

3. «Chiar admițând că o poezie orfică exista deja în secolele VIII-VII î.Hr., ce putem extrage din ea sau ce putem reconstitui în jurul unei asemenea poezii, dat fiind că, în orice caz, în forma sa primitivă, ea s-a pierdut? Concret, dacă o sursă din secolul al VI-lea d.Hr. ne transmite un vers considerat orfic, cum putem stabili că acest vers este autentic, în sensul că ar reproduce un vers orfic care ar data din secolul al VI-lea sau al VIII-lea î.Hr.? În cele mai multe cazuri, este vorba de o problemă insolubilă.» (G. Colli, *La sagesse grecque*, vol I, trad. fr. Combas, Ed. de l'Eclat, 1990, p. 33). Să ne amintim de această apostrofă a lui Clémence Ramnoux: «Oricare-ar fi fost purtătorii acestei tradiții, ei au fost!» (*La Nuit et les Enfants de la Nuit*, Paris, Flammarion, ed. a 2ª, 1986, p. 178).

jocuri (*paidiai*) e de ajuns pentru a obține purificarea (*katharmos*) și eliberarea (*lysis*) de greșelile lor trecute[1]. O piesă a lui Euripide critică «fumul tuturor acestor scrieri încâlcite (*pollon grammaton kapnus*)» care îi orbește pe toți cei care și-l iau pe Orfeu drept patron.[2] Teofrast încă îl mai creionează pe superstițios ca tip al clientului care alimentează firma comercială a «orfeoteleștilor», acești «inițiatori orfici» care merg din oraș în oraș pentru a oferi, contra unei sume de bani, rețete de salvare[3].

Cosmogoniile orfice cunoscute în această epocă suferă un tratament similar: Aristofan parodiază unul (sau mai multe) model(e) în comedia sa *Păsările*, în timp ce Platon vizează, pe un ton incontestabil ironic, o cosmogonie transmisă sub această etichetă: «Cât privește celelalte divinități, a le povesti și a le cunoaște originea este o sarcină care ne depășește și trebuie să le acordăm încredere celor care au vorbit înaintea noastră. Descinzând din acești Zei, după spusa lor, ei își cunosc, fără îndoială, strămoșii. Și e imposibil să nu avem încredere în niște copii de zei, chiar și atunci când vorbesc fără vreo demonstrație veridică, nici riguroasă. Dar trebuie să-i credem, cum o cere obiceiul, când ne asigură că recită povestea familiilor lor»[4].

1. *Republica*, 363 *a* - 366 *b*.
2. *Hippolit*, 954.
3. *Caracterele*, XVI, 11. Despre orfeoteleşti, vz. P. Boyancé, Platon et les cathares orphiques, *Revue des Etudes grecques*, 1942, p. 217 şi urm.
4. *Timaios*, 40 *d-e*; trad. fr. A. Rivaud.

Chiar dacă descrierii i se poate adăuga disprețul, două elemente obiective răzbat de sub acuzația de mistificare. În primul rând, atacurile la adresa lui dovedesc că orfismul trebuia să aibă un succes incontestabil la un anume public, la fel cum parodiile aristofanești presupun o cunoaștere general împărtășită a modelului originar. În al doilea rând, apare limpede că mișcarea a fost, în această perioadă, un fenomen livresc, trădând o alunecare a didascaliei și a învățământului confidențial către folosirea exprimării scrise, tendință a cărei amploare va fi considerată drept un simptom negativ, capabil să ofere echivalența culturală livrescă/practică pseudo-religioasă. Elementul subiectiv ar fi astfel iritarea pe care spirite mari, ca Platon sau Euripide, o exprimă cu privire la o degenerare a tradiției orfice: aceste scrieri «fumegoase» sau «inconsistente ca fumul», care compun acest «torent de cărți» (*biblión homadon*) pe care-l deplâng la unison poetul și filozoful, ar fi opera târzie și grosolană a unor șarlatani care-și bat joc de superstiție, și nu nobila expresie a unei speculații religioase antice. «Litera» orfică s-ar fi pierdut în atâtea scrieri ce se abat de la ea.[1] «Fenomenul este destul de

1. În legătură cu pasajul din Platon 364 *e*, E.R. Dodds notează: «Etimologia și folosirea cuvântului *homados* ne face să credem că Platon se gândește nu atât la zgomotul confuz al unei recitări mormăite, cât la zgomotul unui mare număr de lucrări care-și proclamă fiecare panaceul propriu; trebuie să fie mai multe pentru a face un *homados*» (*Les Grecs et l'irrationnel*, trad. fr., Paris, Flammarion «Champs», 1977, p. 172, n. 92). Degenerarea orfismului religios primitiv în șarlatanie, în care ritualul inițiatic devine

cunoscut în istoria religiilor: orice mișcare ascetică, gnostică și soteriologică provoacă nenumărate pseudo-morfoze și inițieri uneori puerile».[1]

Unele «foițe orfice», descoperite începând din secolul trecut cu ocazia săpăturilor făcute în morminte, datează din secolele V-IV î.Hr. Ele dovedesc o răspândire a orfismului din Attica până în Sicilia, din Italia meridională până la Roma – fără a putea totuși stabili existența unei comunități orfice specific romane.[2] Aceste tăblițe constituie singurele documente orfice directe (vz. cap. V).

o caricatură, pare evidentă când se răspunde la dificila întrebare «Ce este orfismul pentru Platon?»: «Atitudinea filozofului față de legendarul aed și față de școala sa este dintre cele mai echivoce. El nu manifestă în mod conștient simpatie față de orfism. Totuși, nu îndrăznește să-i fie defavorabil pe față, ci i se întâmplă să pună clar la îndoială autenticitatea scrierilor orfice. Ceea ce e raționalist la Platon respinge, nu fără oarecare dezgust, ceea ce este superstiție în această religie. Dar, pe de altă parte, el pare să împrumute de la orfism și, mai general, de la mistere, metafore, expresii și, evident, o dată cu imaginile, câteva idei» (P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1936, reed. De Boccard, 1972, p. 10).

1. M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. II, Paris, Payot, 1978, p. 181.

2. Cu privire la orfismul de la Roma sau, mai degrabă, despre influența lui, vz. A. Boulanger, L'orphisme à Rome, *Revue des Etudes latines*, XV, 1937, p. 121-135; L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris, Les Belles Lettres, 1955. Despre descoperirea unui papirus orfic din Bologna (datat în sec. al II-lea d.Hr.): R. Merkelbach, Eine orphische Unterweltsbeschereibung auf Papyrus, *Museum Helveticum*, VIII, 1951, p. 1-11.

Secolele I-II d.Hr.: două noi versiuni cosmo-teogonice datează din această epocă: *Discursurile sacre în douăzeci și patru de rapsodii* și cosmogonia numită a lui «Hieronymos și Hellanikos» (vz. cap. II).

Secolele V-VI: mai mult de o mie de ani după apariția în ținuturile grecești a «lucrurilor orfice» (după potrivita expresie a lui Henri Jeanmaire), neoplatonicienii din Atena și din Alexandria (Syrianos, Proclos, Olympiodoros și, mai ales, Damascios) se vor interesa în special de cosmo-teogoniile sale, pe care ei le consideră «scrieri sfinte» (*hieroi logoi*). Ei vor căuta sistematic o teologie. Acest context interesat exclusiv de principiile inteligibile presupuse a fi subiacente «miturilor grecești» (*mython hellenikon*) este cel în care ne-au fost transmise cosmogoniile.[1]

Din această scurtă recapitulare cronologică decurg două observații:

Mai întâi, cu excepția unor versuri înscrise pe foițe, înțelegerea mișcării orfice se bazează pe mărturii de mâna a doua, care se întind pe mai bine de un mileniu. Chiar dacă nu trebuie să confundăm data redactării unui fragment cu vârsta conținutului său, trebuie să recunoaștem că documentele noastre sunt fie foarte orientate împotriva

1. Despre transmiterea neoplatoniciană a orfismului, vz. L. Brisson, Proclus et l'Orphisme, *Proclus. Lecteur et interprète des Anciens*, Colloques internationaux du CNRS, ed. J. Pépin et H.-D. Saffey, Paris, Ed. du CNRS, 1987, p. 43-104; Damascius et l'orphisme, *Orphisme et Orphée*, en l'honneur de Jean Rudhardt, ed. Ph. Borgeaud, Genève, Droz, 1991, p. 157-209.

surselor pe care le relevă, fie foarte înclinate să le dea un lustru filozofico-teologic pe care nu-l aveau.

În al doilea rând, orfismul este o mișcare cvasianonimă. Dintre autorii presupuși de «poemele orfice» numiți de Clement Alexandrinul, creștin grec de la sfârșitul secolului al II-lea, și inventariați de *Suda*, lucrare din a doua jumătate a secolului al X-lea,[1] trebuie să-i considerăm pe unii pitagoricieni[2] și pe alții doar simple nume, din care nu putem scoate nimic altceva decât un amuzament erudit.[3] Dacă nu-l reținem pe Onomacritos, vânzător la mâna a doua de scrieri sacre, surprins de Lasos din Hermione în flagrant delict de compunere a unor falsuri, pe care le dădea drept versuri ale lui Epimenides din Creta, dacă trecem peste «Hieronymos și Hellanikos»», personaje despre care nu știm absolut nimic decât că Damascius, care-și mărturisește și el ignoranța («nu e vorba, totuși, de același personaj?»), le atribuie paternitatea

1. Compus la Constantinopole, transmis din greșeală sub titlul de *Lexiconul lui Suidas*, *Suda* este un dicționar enciclopedic de circa 30.000 de articole redactate ca o «Apărare» împotriva «erorii» și a «ignoranței» – o *suda* fiind o lucrare întărită. Ediție în 5 volume de A. Adler, *Suidae Lexicon*, Stuttgart, Teubner, 1968-1971.

2. *Stromateis*, I, 333 *a* (după Epigenes) ale lui Clement și *Suda* dau: Brotinos din Crotona sau din Metapont, Cercops, Zopyros din Heracleea, Orfeu din Crotona, Orfeu din Camarinos și Timocles din Siracuza. Pseudo-Ion (secolul al IV-lea) îl cita el însuși pe Pitagora printre autorii de poeme orfice.

3. Theognetos Tesalianul, Prodicos din Samos, Herodicos din Perinthos, Persinos din Milet (uneori identificat cu poetul de curte Eubulos din Atarneea).

unei «teologii», rezistă numai figurile lui Orfeu și Musaios. Situați, la prima vedere, în Îndepărtatul «legendar», dar deja «istoric», pentru că se crede că au scris, mai cu seamă acești poeți înrădăcinează mișcarea în Originea «mitică», pentru că aceasta este instauratoare a credinței care va purta numele lui Orfeu (vz. cap. I).

III. Metamorfozele «Corpusului orfic»

Lithica, Argonauticele și *Imnurile* sunt principalele lucrări care au compus «Corpusul orfic» până în secolul al XVIII-lea. În marea ediție a lui Gesner, *Prolegomena Orphica* (1759), aceste poeme treceau drept autentice și foarte vechi. Dar s-a înțeles destul de repede că *Lithica* (*Lapidariile*, descrierea puterii magice a pietrelor) nu aveau nici o legătură cu orfismul și că identificarea autorului lor cu Orfeu cel din legendă nu era făcută decât de Ioannes Tzetzes, un literat bizantin care, în acest caz, nu avea de-a face decât cu o ciudățenie. Cercetarea actuală plasează compunerea acestui poem în hexametri în prima jumătate a secolului al II-lea d.Hr.[1] În 1805, Gottfried Hermann editează la Leipzig *Orphica* (reed. Hildesheim, 1971) și stabilește compunerea târzie a *Argonauticelor*. Această epopee (aproximativ 1376), inspirată de Apollonios din Rhodos, a fost născocită de un anonim din secolul al V-lea d.Hr. Ea se prezintă ca o

1. *Les Lapidaires grecs*, ed. R. Halleux și J. Schamp, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 51-57 (J. Schamp).

povestire compusă de îmbătrânitul Orfeu pentru discipolul său Musaios. Ficțiunea descrie periplul argonauților plecați în căutarea lânii de aur.[1] Cât privește *Imnurile* puse sub patronajul lui Orfeu, acestea au fost păstrate, împreună cu cele ale lui Homer, Callimah și Proclos, în manuscrisele din secolele al XV-lea și al XVI-lea. Este vorba de 88 de litanii din secolul al II-lea sau al III-lea d.Hr. Aceste texte de cult (rugăciuni în hexametri conținând recomandări pentru fumigații) compuneau «cartea inimii» unei comunități religioase din Asia Mică (Pergam?). Puritatea orfismului lor a fost adesea contestată.[2]

Urmează edițiile lui Lobeck (*Aglaophamus*, 1829) și lui Abel (*Orphica*, 1885), opere de erudiție care au avut meritul de a lua în considerare fragmente neglijate de cercetările precedente și de a suscita o rigoare de ordin filologic pentru

1. Editarea lui «pseudo-Orfeu» de către F. Vian, *Les Argonautiques orphiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1987. Poetul anonim se inspiră, fără ca totuși să le urmeze cu slugărnicie, din *Argonauticele*, poem epic al lui Apollonios din Rhodos, erudit din secolul al III-lea î.Hr., bun cunoscător al lui Homer și Hesiod, cărora le-a consacrat lucrări filologice (ed. F. Vian și E. Delage, *Argonautiques*, chants I-IV, Paris, Les Belles Lettres, 3. vol., 1974-1993).

2. O. Kern, Die Herkunft des orphischen Hymnenbuches, *Genethliakon für Carl Robert*, Berlin, 1910, p. 87-102. *Orphei Hymni*, ed. G. Quandt, Berlin, 1955. Johannes Rudhardt se opunea concepției conform căreia *Imnurile* n-ar avea orfic decât numele (Quelques réflexions sur les hymnes orphiques, în *Orphisme et Orphée*, en honneur de Jean Rudhardt, Genève, Droz, 1991, p. 263-268). S-a anunțat o ediție.

citirea lui «Orfeu» (mai ales *Aglaophamus*). În 1922 a apărut monumentala ediție a lui Otto Kern, cea mai cuprinzătoare colaționare de material orfic.[1] Ea servește încă drept model.

1. O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berlin, 1922; reed. Dublin/Zürich, Weidmann, 1972. Kern reține 363 fragmente orfice (OF) și 262 mărturii indirecte (OT) pe care le distribuie ținând cont de succesiunea cronologică cea mai plauzibilă. Numerotarea citatelor-martor și a fragmentelor orfice, introduse de siglele OT și, respectiv, OF, pe care le folosim în această lucrare, trimit la lucrarea lui Kern.

Capitolul I

Orfeu: mit și întemeiere

I. De la legendă la mit

Se crede îndeobște că Orfeu și orfismul sunt două lucruri total diferite. Această opinie se infirmă de îndată ce ne dăm osteneala să nu confundăm legenda cu mitul.

O legendă este ancorată în timp și se întinde pe un anume spațiu, pentru a acoperi miraculosul pe care-l vehiculează cu o pojghiță de veridicitate. Transmisă din generație în generație, ea oferă un model inaccesibil, pentru că este fabulos, un exemplu a cărui intensitate nu poate fi retrăită de muritorii de rând. Contrar mitului, o legendă nu are pretenția de a institui un anume tip de conduită. Născută dintr-o tradiție tacit recunoscută ca fiind îndoielnică, dar, totodată, nu lipsită de valoare istorică, legenda farmecă imaginarul colectiv, care începe să viseze în legătură cu patriotismul său spiritual. Evul Mediu folosește cuvântul *legenda* (literal, «lucru de citit») pentru a desemna viețile sfinților citite în timpul meselor în mănăstiri. Legendele se ascultă cu plăcere sau cu spaimă, dar totdeauna pasiv, căci modelul legendar

este, în același timp, întru totul de partea trecutului (a Îndepărtatului, dar nu a Originii) și imposibil de reiterat. Pentru că glorifică realul, legenda nu traduce ceva esențial pentru natura sau pentru condiția umană.

În accepția modernă, un mit nu este verosimil, ci verificabil. Este un discurs constrângător al cărui impact asupra comportamentelor efective în viața zilnică îl constată etnologii. El este acel «necondiționat al originilor» recunoscut de Kant, în sânul căruia spațiul și timpul nu mai sunt visate la modul legendar, ci califică realitatea: el o face să se nască din repetarea arhetipală pe care o transmite.[1]

Se cuvine să-l distingem pe legendarul Orfeu, acest rapsod fabulos străin de orfism, de mitul transmis sub numele lui Orfeu, ctitorul unui comportament numit «orfic».

II. Legenda lui Orfeu

Orfeul legendar este un «asiatic din Tracia», învecinat cu Olimpul.[2] El este considerat fiul unui zeu-fluviu și al unei

1. Vz. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*. II. *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1960; M. Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963; G. Durand, *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1964.

2. Origine tracă din plin atestată de Euripide: *Alcesta*, 968; *Hypsipyle*, frag. 1, 3, 9 și frag. 64, 2, 97. Acest loc al nașterii sale, astăzi imposibil de recunoscut în Bulgaria, în Turcia și în Grecia, i-a făcut pe unii savanți să-l considere pe Orfeu șaman: este o exprimare exagerată, șamanismul fiind un fenomen specific siberian.

Muze,[1] un prinț sau un rege (al bistonienilor, al macedonenilor, al odrysilor), dar mai ales un cântăreț, un muzicant (citared) și un poet cu înzestrare excepțională. Poezia sa cântată subjugă întreaga natură: ea face să se miște lucrurile neînsuflețite, domolește fiarele sălbatice și monștrii, adună oamenii și-i îmbunează pe zei. Această faimă legendară traversează lumea antică.

Cea mai veche mărturie pomenește păsările care zboară deasupra capului lui Orfeu și peștii care sar din valurile azurii

1. Orfeu este îndeobște considerat fiul lui Oiagros, zeu trac al unui fluviu, și al Calliopei, fiica lui Zeus și a Mnemosynei (Memoria), cântată de Hesiod drept «cea dintâi» dintre toate Muzele (*Theog.*, 79): Marmura de Paros (Marmor Parium, mărturie din secolul al III-lea î.Hr.), frag. 14 = OT 221; Papirusul berlinez 44 = OF 49 (secolele II-I î.Hr.); Apollonios din Rhodos, *Argonauticele*, I, 24-25; Conon, frag. 45 Jacoby = OT 115; *Argonauticele orfice*, 77. O tradiție izolată îl consideră pe Orfeu rod al legăturii lui Oiagros cu sora Calliopei, Polhymnia, muza dansului (OT 25). Pindar (frag. 139, 11-12 Schroeder = Ad. 22, 12 Puech), Platon (*Banchetul*, 179 *d*) și Diodor (III, 65, 6) nu precizează decât paternitatea lui Oiagros, în timp ce Damagetos nu-i identifică decât mama, Calliope (*Antologia Palatina*, VII, 9). În sfârșit, o altă versiune pretinde că Apolo este tatăl lui Orfeu: scholia lui Pindar, 313 *a* =: OT 114; Pseudo-Apollodor, *Biblioteca* I, 3, 2 = OT 22. Scholia, o sursă din secolul al IV-lea î.Hr., afirmă limpede că Pindar a insistat asupra caracterului apolinic al lui Orfeu: când îl evocă pe poetul «cu lira de aur» (*khrysaor*), îi dă unul dintre epitetele zeului. Dacă este urmașul lui Apolo, este în calitate de «părinte al cânturilor» (*Pyth.* IV, 176). Astfel, după Kern, se poate traduce versul 176 al celei de-a patra *Ode Pytice* prin «trimis de Apolo». Filiația este spirituală.

sub efectul cântului său minunat.[1] Corul bacantelor îi amintește lui Dionysos că odinioară «țitera lui Orfeu, prin modulațiile sale, aduna copacii și fiarele sălbatice».[2] Ifigenia deplânge faptul că nu are nici elocința, nici magia cântecului poetului tragic, care convingea stâncile să-l urmeze.[3] Orfeu înlănțuie natura fermecată: «Era atât de priceput să vrăjească și să farmece prin cântecele sale, încât fiarele, păsările, copacii și pietrele îl însoțeau sub efectul plăcerii».[4] «Acest dar»[5] l-a făcut pe Iason să-l invite să ia parte la expediția argonauților, pe care o pornește pentru a obține lâna de aur: sunetul lirei sale va ritma cadența vâslașilor, iar cântecele sale îi vor

1. Simonide din Ceos (cca. 556-cca. 467 î.Hr., frag. 27 Diehl (*Anth. lyr.* II, p. 75) = OT 47.

2. Euripide, Bacantele, 562-564; trad. fr. H. Grégoire = OT 49.

3. Euripide, *Ifigenia în Aulida*, 1211-1244 = OT 49.

4. Conon, frag. 45 Jacob = OT 115. «Fermecase în munți stâncile tari și cursul râurilor prin melodia cântecelor sale. Stejari sălbatici atestă încă efectele acestei muzici: pe coasta tracică de la Zone, aceștia înaintează cu frunzișul lor verde în rânduri strânse; el e cel care i-a făcut să coboare din îndepărtata Pierie prin farmecul lirei sale» (Apollonios din Rhodos, *Argonauticele*, I, 26-31, trad. fr. E. Delage). Vz. Platon, *Protagoras*, 315 *a-b*; Vergiliu, *Bucolicele*, III, 46; IV, 55; VI 27-30; VIII, 561 *Georgicele*, IV, 507-510; Ovidiu, *Metamorfozele*, X, 1-106; *Arta de a iubi*, III, 320-321. Cf. legenda lui Amphion: muzicianul Amphion atrage la el pietrele cu modulațiile lirei sale, la care îl învățase să cânte Hermes, și ajută la construirea Tebei (Euripide, *Antiope*, frag. 48, v. 86-95 Kambitzis; Platon, *Gorgias*, 485 *e*; Apollonios din Rhodos, *Arg.*, I, 735-741.

5. Diodor, V, 64, 4 = OT 42: Orfeu este «Înzestrat cu un talent care excela în poezie și în cântec, *physei diaphoroi kekhoreneme-non pros poiesin kai meloidian*».

proteja, făcându-i să biruie farmecele sirenelor.[1] Întors în Tracia, Orfeu se îndrăgostește de nimfa Euridice, care moare curând. «Darul» său îi permite atunci să coboare, viu fiind, în lumea Morților (el ajunge să-i farmece pe paznicii inflexibili ai Infernului) și să obțină de la stăpânii acelor locuri întoarcerea soției sale la lumina soarelui. Urmarea, vom vedea, este mit.

Legenda lui Orfeu este o glorificare a muzicii. «În general, spune Athenaios, înțelepciunea antică a grecilor pare a fi legată mai ales de muzică. De aceea se considera că cel mai muzical și cel mai înțelept dintre zei era Apolo, iar dintre semizei, Orfeu» (XIV, 632 *c* = OT 46). Poetul Silius Italicus îl menționează pe Orfeu îndată după Chiron, în catalogul muzicanților celebri, și justifică acest loc onorific prin episodul dării la apă a corabiei Argo: nava, prima de acest fel, «refuză» să iasă în larg, iar cântecul lui Orfeu atrage valurile până la pântecele vasului.[2] Puterea irezistibilă a cântecelor sale este o constantă legendară: virtutea sa incantatorie îi va fi dimensiune mitică.

Citat «drept cel dintâi» în Catalogul Argonauților, alături de Herakles pe care l-ar fi instruit,[3] Orfeu aparține așadar unei generații de eroi anterioare celei din războiul troian.

1. Episodul Sirenelor: Apollonios din Rhodos, *Argonauticele*, IV, 891-919. Despre eficiența ritmului cadenței pe care o impuneau comenzile cântate ale lui Orfeu: Euripide, *Hypsipyle*, frag. 1, 3, 8-14 Bond = OT 78.

2. XI, 469-471. Cf. și Statius, *Thebaida*, V, 341-344.

3. Alcidamas, *Ulise* 24 = OT 123.

Aristarh afirma că Homer cunoscuse isprăvile argonauților, iar unii socoteau că el chiar a suferit influența lui Orfeu. Oricum, grecii i-au considerat în general pe Orfeu și pe discipolul lui, Musaios, mai vechi decât Homer.[1] Din punctul de vedere al orficilor, această revendicare a vechimii făcea din cântărețul lor o figură mai venerabilă decât însuși simbolul religiei oficiale, Homer.

Adaptându-se unei anumite mode, legenda lui Orfeu îl trimite în Egipt «pentru a-și perfecționa aici cunoștințele». Orfeu devine, mai ales sub pana lui Diodor, un fel de imitator, care aduce de acolo tot ce l-a făcut să fie admirat la greci.[2]

Aceasta este, în linii mari, legenda.[3]

1. «Hellanikos, Damastes și Pherekydes (din Atena) încep genealogia lui Homer de la Orfeu... Gorgias din Leontinoi o începe de la Musaios» (Gorgias, frag. 25 DK). Un alt fragment îl plasează pe Orfeu exact la răscrucea secolelor al XII-lea și al XI-lea: «Puțin după aceea, Gedeon a venit în fruntea lui Israel. Chiar în această vreme trăia Orfeu tracul, liricul din Odrysa, cel mai înțelept și cel mai vestit poet» (OF 62).

2. Diodor din Sicilia, I, 23, 2 = OT 95; I, 96, 4-5 = OT 96; IV, 24, 3 = OT 97. Cf. *Argonauticele orfice*, 101-103. Herodot deschisese calea unei idealizări puțin forțate a Egiptului, insistând asupra anteriorității obiceiurilor și instituțiilor sale în raport cu Grecia: «Aproape toate personajele divine au venit în Grecia din Egipt. Că vin de la barbari [*i.e.* care nu vorbesc grecește], o constat prin cercetările mele; și cred că vin mai ales din Egipt» (II, 50; trad. fr. PH.-E. Legrand). Despre critica derivării mitului orfic al lui Dionysos din cel al lui Osiris, vz. cap. III.

3. Legendă foarte bine rezumată de Diodor din Sicilia: «Orfeu era fiul lui Oiagros și de neam trac. Instruirea sa și priceperea într-ale cântecului și ale poeziei l-au pus mai presus de cei a căror

III. Mitul lui Orfeu

Mitul lui Orfeu, articulat în special pe coborârea sa în Infern (catabază) și pe propria sa moarte, instituie puterea amintirii, eficientă și plină de virtuți, în opoziție cu implacabilul jug al uitării. Amintirea este originară, arc de boltă deasupra marilor începuturi, printre care orfismul socotește «durerea Persefonei», îndoliată de uciderea fiului său Dionysos, rupt în bucăți de Titani. Amintirea dezvăluie împrăștierea nemuririi pe care a suferit-o și continuă s-o sufere divinitatea după această îmbucătățire; uitarea îi acoperă pentru moment suferința, face «ca și cum» omul n-ar fi fost născut dintr-o sfâșiere a vieții și repetă, astfel, cauzele nefericitei condiții umane (vz. cap. III). Iată-i acum ilustrarea, căci un mit se dezleagă pe firul unei povești.

1. **Incantația în Hades.** – Orfeu nu acceptă doliul: tânăra lui soție, dryada (nimfa) Euridice, moare mușcată de

amintire o păstrează istoria. A compus un poem minunat şi armonios. A dobândit atâta faimă încât părea că, prin cântecul său, fermeca fiarele sălbatice şi copacii. Dedicat încă din copilărie studierii tradiţiilor teologice, el s-a dus în Egipt, unde şi-a perfecţionat cunoştinţele; şi a fost cel mai mare dintre greci în ştiinţa misterelor şi a teologiei, ca şi în poezie şi cânt. Orfeu i-a însoţit pe argonauţi în expediţia lor şi, mânat de dragostea pentru soţia sa, a îndrăznit să coboare în Infern. După ce a sedus-o pe Proserpina [= Persefona] prin dulceaţa cântecului său, a obţinut de la ea îngăduinţa să-şi ia înapoi soţia moartă şi a scos-o din Infern» (IV, 25, 2-4 = OT 97).

un șarpe chiar în ziua nunții lor.[1] Citaredul hotărăște s-o aducă înapoi din Infern (*katabasis eis Hadou*, *descensus ad inferos*). El pătrunde acolo prin gura întunecată de la Tenaros.[2] Vraja exercitată de cântecul său și modulațiile lirei lui acționează mai întâi asupra paznicilor, între care Cerberul, «câinele cu trei capete», înlănțuit în fața porții Infernului și pus să oprească intrarea celor vii și ieșirea celor morți. Apoi Orfeu subjugă întreaga populație a Infernului,[3] croindu-și drum până la stăpânii acelor locuri, Hades și Persefona, care se lasă convinși (*epeisen*) s-o readucă la viață pe Euridice, până-ntr-atât îi farmecă incantațiile și muzica lui Orfeu. Victorie extraordinară, de vreme ce se știe că Hades are tocmai neclintita faimă că rămâne insensibil la argumentele lui Peithó (Convingerea).[4] Orfeu a izbutit să constrângă divinitatea, să acționeze asupra zeilor prin irezistibila forță a cuvântului și a cântecului său. El nu luptă împotriva zeilor, dar face presiuni asupra lor prin incantațiile sale. Un pasaj din *Alcesta* lui Euripide oferă cea mai veche mărturie cu privire la acest episod. Admet se văicărește către soția sa aflată pe moarte cu aceste cuvinte: «Dacă mi-era dat glasul melodios

1. Ovidiu, *Metamorfoze*, X, 8: *nupta*.

2. *Arg. orph.*, 41; Vergiliu, *Georg.*; IV, 467-470; Ovidiu, *Metam*, X, 13; Seneca, *Hercule pe Oeta*, 1061-1063; *Hercule furios*, 587.

3. Vergiliu, *Georg.* IV, 471-484; Ovidiu, *Arta de a iubi*, III, 321; Horațiu, *Od.*, III, II, 21-24.

4. Confirmări ale puterii «de convingere» a lui Orfeu asupra lui Hades: Hermesianax, frag. 7, 13 Powell; Phanocles, frag. 1, 20 Powell; Diodor IV, 25, 4; Apollodor, *Bibl.*, I, 3, 2.

al lui Orfeu, pentru a o vrăji cu modulațiile mele pe fiica Demetrei sau pe soțul ei și pentru a te smulge lui Hades, aș coborî acolo; nici câinele lui Pluton, nici vâslașul Charon, conducătorul sufletelor, nu m-ar opri înainte de a te readuce la viață».[1] Euripide nu face nici o aluzie la sfârșitul tragic al acestei încercări, sugerate după aceea de Platon (*Banchetul*, 179 *d*), apoi povestită de Vergiliu și Ovidiu.

Hades și Persefona, mișcați de vorbele pe care Orfeu le ritmează după acordurile lirei sale, se hotărăsc să o cheme pe Euridice: «Orfeu, cântărețul din Rhodope, o primește cu această condiție: să nu-și întoarcă privirea înapoi până când nu va fi ieșit din valea Avernului; în caz contrar, această favoare va fi zădărnicită. Ei pornesc, prin tăcerea pe care n-o tulbură nici un glas, pe povârnișul unei poteci abrupte, întunecate, scufundate într-o ceață deasă. Odată trecut pragul, mai aveau puțin până la suprafața pământului; Orfeu, temându-se să nu fi dispărut Euridice și dornic s-o privească, și-ntoarse ochii spre ea, mânat de dragoste; îndată ea se trase înapoi și, nefericita, întinzându-și brațele, străduindu-se să se agațe de el, să-l apuce, nu prinse decât aerul fără de trup».[2]

1. *Alcesta*, 357-362 (trad. fr. L. Méridier = OT 59). Piesa a fost jucată în 438 î.Hr.

2. Ovidiu, *Metam.*, X, 62 și urm. (trad. fr. J. Chamonard). Ovidiu îl urmează îndeaproape pe Vergiliu: «Deja, întorcându-se pe unde venise, Orfeu scăpase de toate primejdiile; Euridice îi fusese înapoiată și urca din nou spre văzduhuri mergând în urma lui (căci Proserpina [*i.e.* Persefona] rânduise în acest fel), când imprudentul îndrăgostit fu cuprins dintr-o dată de o rătăcire, rătăcire ce poate fi iertată, dacă Manii ar ști să ierte! El se opri și, în

Orfeu uită să privească doar înainte și Euridice moare pentru a doua oară. Moartea e în urmă: ea este trecut, după cum este și viitor, iar uitarea – uitarea «legii» Persefonei – o izbește în față, în prezent. Adeptul lui Orfeu nu va trebui să uite această lecție, iar proviziile de drum (sub forma celebrelor «foițe») pe care le va primi la sfârșitul participării sale la ceremoniile misterelor, ele însele consacrare a supunerii sale la asceza orfică (*bios orphikos*), îl vor ajuta să nu cadă în Uitare, sinonimă unei dureroase reîncarnări. (Urcând înapoi singur din Hades, Orfeu renaște la viața pământească și la cortegiul ei de suferințe). Foițele îi vor aminti pentru ultima dată drumul ce trebuie urmat fără șovăire (fără a te întoarce), incantația ce trebuie rostită, formula de rugăciune menită să

momentul în care deja atingeau lumina, uitând de toate, vai! și învins în inima lui, se întoarse ca s-o privească pe Euridice. Pe dată se risipește câștigul tuturor eforturilor sale, înțelegerea făcută cu tiranul cel crud fu ruptă, și de trei ori un zgomot răsunător se înălță din mlaștinile Avernului [*i.e.* una dintre intrările Infernului]. Atunci ea grăi: «Ce nebunie m-a pierdut, nenorocita de mine, și te-a pierdut și pe tine, Orfeu? ce nebunie? Iată că pentru a doua oară soarta crudă mă cheamă înapoi și ochii mei se închid, cuprinși de somn. Iar acum, adio! sunt dusă în noaptea de necuprins care mă înconjoară și întind spre tine mâini neputincioase, vai! nu mai sunt a ta.» Astfel grăi, și pe dată, pierzându-se din ochii lui, se contopește, ca un fum, cu aerul de neatins și fuge în cealaltă direcție». (*Georgicele*, IV, 485-498, trad. fr. E. de Saint-Denis = OT 68). Diodor din Sicilia, amintind de catabaza lui Orfeu, nu face nici o aluzie la cea de-a doua moarte a Euridicei (I, 25, 4 = OT 97). Istoricul nu era interesat decât de legendă.

ceară îndurare Persefonei. Ele îl vor face să meargă în siguranță până la capătul drumului infernal (vz. cap. V).

Ideea de incantație (*epoide*) stabilește o legătură între catabaza lui Orfeu și practicile religioase ale orficilor, care urmăreau în mod deosebit să-și atragă bunăvoința Persefonei, în ochii căreia orice ființă umană amintește de uciderea fiului său. O incantație forțează infra- și supraomenescul. Recitarea unei *epoide* a lui Orfeu ar fi de-ajuns, dacă e să-i credem pe Satirii lui Euripide, pentru a face un tăciune să se înfigă singur în ochiul ciclopului (*Ciclopul*, 646-648 = OT 83). Incantația limpezește dimensiunea lui Orfeu de întemeietor al riturilor tainice, *teletai*, calificare mereu afirmată, fără a fi niciodată explicată. Traducerea modernă a cuvântului *telete* prin «inițiere» este inexactă: atributul lui *telete* este totdeauna *ton theon*, sau zei echivalenți, și nu *ton andron* (oamenilor), ceea ce implică faptul că termenul nu desemnează riturile de trecere aplicate ființelor omenești («inițierea» unor adolescenți, bunăoară), ci rituri menite în esență să constrângă divinitatea, prin folosirea unor formule eficiente.[1] Ele sunt desfăcute când se încheie respectarea strictă a preceptelor ascetice ale «vieții orfice». *Teletai* orfice sunt amintirea acestor incantații, care fac presiune asupra divinității mai mult decât acționează asupra sufletului credinciosului.

1. Vz. P. Boyancé, *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, De Boccard, 1936, reimpr. 1972, p. 48. Platon recunoaște importanța incantației în viața elenilor: *Euthydemos*, 290 *c*; *Theaitetos*, 149 *c*; *Charmides*, 157 *a*; 176 *b*; *Banchetul*, 202 *e*; *Legile*, X, 933 *a*; 908 *d*; 909 *d*.

Rostite fără greșeală, ele duc la izbândă, simbolizată prin cununa pe care Niké (Victoria) o pune pe capul citaredului în imaginile din Apulia ale catabazei lui Orfeu. Este momentul orfic prin excelență: Victoria și-a luat zborul din palma deschisă a lui Hades[1]. Un text al lui Plutarh din Cheroneea confirmă soarta fericită a sufletului care, după ce a împlinit *teletai*, primește cununa (frag. 178 Sandbach).

Articulată pe ideile de incantație și de *teletai*, catabaza lui Orfeu prezintă aversul și reversul aceleiași dimensiuni proprii în mod fundamental conștiinței grecești: amintirea este sinonimă cu viața, uitarea cu moartea.

2. **Capul care cântă.** – Cea de-a doua moarte a Euridicei îl face pe Orfeu să se retragă șase luni «la marginea deșertului Strymon», timp în care «nici o iubire, nici un cântec de nuntă nu i-au înmuiat inima».[2] Două versiuni povestesc condițiile morții sale: după Alcidamas, Orfeu moare lovit de fulgerul lui Zeus[3]; conform versiunii generale, el este rupt în bucăți de femeile din Tracia și din Macedonia, care i-au aruncat capul și lira în Hebru, un râu din Tracia, ce le-a

1. Despre reprezentările catabazei lui Orfeu pe vasele din Apulia (Italia meridională, secolul al IV-lea î.Hr.), vz. J.-M. Moret, Les départs des Enfers dans l'imagerie apulienne, *Revue archéologique*, fasc. 2, 1993, Paris, PUF, p. 318-327.

2. Vergiliu, *Georg.*, IV, 516.

3. *Ulise*, 24 = OT 123.

purtat până la mare.[1] Pseudo-Eratostene se referă la o tragedie pierdută a lui Eschil, *Bassaridele*, cea de-a doua piesă dintr-o tetralogie despre mitul lui Lycurg, vrăjmașul lui Dionysos. Din ea aflăm că Orfeu, devenit închinător al lui Apolo (Helios) în urma coborârii sale în Hades, urca în fiecare zi pe muntele Pangaios pentru a-l cinsti pe zeu; el și-a atras astfel răzbunarea lui Dionysos, care le-a trimis pe *Bassarai* (crudele sale Menade) ca să-l «rupă în bucăți». Mădularele risipite ale victimei au fost adunate și înmormântate de Muze la Leibethra, un sit din masivul Olimp.[2] După Conon, un autor din secolul I, Orfeu a întărâtat într-atât neamul femeiesc prin misoginismul pe care-l nutrea de la moartea Euridicei, încât a fost «rupt în bucăți» de cele pe care le ura.[3] În locul misoginismului a fost evocată pederas-

1. Vergiliu, *Georg.*, IV, 520 și urm.; Ovidiu, *Metam.* XI, 1 și urm.

2. Pseudo-Eratostene, *Characterismoi*, 24, p. 140 Robert = OT 113. Despre sălbăticia omologilor masculini ai Bassaridelor, vz. Porphyrios, *Despre abstinență*, II, 8, 3.

3. Conon,, frag. I, 45, 4 Jacoby = OT 115. V. Platon, *Banchetul*, 179 *d*. (=OT 139): Orfeu a ales soarta unei lebede pentru a nu trebui să se nască din pântecele unei femei. Au existat oare orfice, la feminin, așa cum au existat pitagoriciene (printre care se afla, în primul rând, Theano)? Pe de-o parte, un fragment hulește spunând că nu există «nimic mai câinesc decât femeia» (OF 234). Hipolit al lui Euripide, care a fost, o vreme, considerat – pe nedrept – un credincios al lui Orfeu, nutrește ură față de femei. Pe de alta, săpăturile arheologice au arătat că femeile beneficiau de proviziile de drum consemnate pe «foițele orfice», dovedind că misoginismul nu era o concepție reprezentativă a mișcării.

tia, pentru a explica cumplita ură care ar fi constituit motivul omorârii lui Orfeu de către femei.[1]

Orfeu, cel care a refuzat doliul după soția sa (*refuzul este o amintire împletită cu uitarea*), moare ciopârțit de femei. Cu excepția versiunii povestite de Alcidamas, pedepsirea prin rupere în bucăți a lui Orfeu de către femei este o constantă căreia *Banchetul* lui Platon îi adaugă o motivație originală: zeii l-au alungat pe Orfeu din Hades «fără să fi obținut nimic (căci, dacă ei i-au arătat o fantomă a femeii pentru care venise, nu i-au dat-o chiar pe femeia însăși), pentru că li s-a părut că este slab de înger, lucru destul de firesc la un cântăreț din țiteră; și că nu avusese curajul să moară pentru iubirea lui, ca Alcesta, ci că, mai degrabă, își folosise întreaga dibăcie pentru a intra, viu, în Hades. Și iată, fără nici o îndoială, motivul pentru care ei l-au pedepsit și au făcut ca moartea să i se tragă de la femei» (179 *d*; trad. L. Robin = OT 60). Că Orfeu ar fi lipsit de curajul de a muri pentru «iubire» nu este decât o subtilitate pe care Platon o pune pe seama lui Phaidros, pentru a spori inventarul iluziilor despre iubire. Mitul se mulțumește doar să amintească catastrofele la care duce uitarea pe pragul lui Hades. Orfeul reîntors singur din ținutul morților *renaște* în deosebire (el nu mai este «același» cu cel care a coborât în Infern) și în suferință.

1. Aluzie la pederastia lui Orfeu la Phanocles (prima jumătate a secolului al III-lea î.Hr.), *ap.* Stob. *Ecl* IV, 20, 47); Vergiliu, *Georg.* IV, 516; Ovidiu, *Metam.* X, 78 și urm.: «Tot el [Orfeu] a fost acela ale cărui cântece le-au învățat pe neamurile din Tracia să-și îndrepte dragostea asupra băieților».

Urcarea (renașterea/reîncarnarea) este prea adesea ocultată în favoarea coborârii (moarte, adică sufletul aflat la răscrucea dintre viața fericită – datorită amintirii – și reîntoarcerea la viața pământească, metensomatoza provocată de uitare).

Această nouă viață este o muşcătură, o rătăcire, o însingurare, o dureroasă rană. Însă Orfeu este cu atât mai «conștient» (inițiat) de fapta ireparabilă pe care a comis-o «uitând» legea Persefonei. De aceea mitul său, ilustrare perfectă a metensomatozei, îi va incita pe oameni să cultive virtuțile amintirii riturilor ce trebuie îndeplinite, a drumului ce trebuie urmat (pe pământ, ca și în Hades) și a cuvintelor ce trebuie rostite pentru a tinde către divinitatea originară și pentru a se elibera de roata nașterilor pe care o face să se învârtă suflul continuu al nemuririi sufletului.

Capul despărțit de trup continuă să cânte. Și a cânta, pentru un grec, înseamnă a te supune Amintirii. «Chiar atunci când capul lui smuls de pe gâtul marmorean se rostogolea în mijlocul vârtejurilor, purtat de Hebrul Oiagrian, de la sine limba sa înghețată o chema încă pe Euridice».[1] *Murind, Orfeu se unește cu principiile nașterii sale*: tatăl său (Hebrul este un fluviu din Tracia, emanație a Oiagrului, zeul fluvial); mama sa (capul care cântă se lasă în seama Amintirii) – Mnemosyne, mama Calliopei. Orfeu își asumă, în aceeași măsură în care exorcizează, pentru sufletele ce vor veni, cumplitele efecte ale uitării sale pe pragul Hadesului. Mitul lui, amintind că moartea este un fel de sălbatică nun-

1. Vergiliu, *Georg.*, IV, 523-525; trad. fr. E. de Saint-Denis.

tire cu principiile nașterii, instaurează un comportament, o recunoaștere a forței amintirii, o stigmatizare a puterilor uitării.

Această afirmare a atotputerniciei amintirii este ilustrată și de forța mantică pe care cei vechi i-o atribuiau lui Orfeu. Datorită originii sale, poetul vorbește direct sub inspirația divinității: el participă la «ceea ce a fost, ceea ce este, ceea ce va fi», tezaur al mamei Muzelor, Mnemosyne.[1] Pentru că filiația îi depășește misiunea, Orfeu este un ghicitor.[2] Acest dar îl deosebește deja de păstorul Hesiod, care se mulțumește doar să redea «frumosul cântec» pe care Muzele îi cer să-l rostească». Hesiod își trage inspirația din supunerea sa față de dorința Muzelor; Orfeu, din genealogia sa, care îl apropie de hotarele începuturilor (vz. cap. II). Inspirația mantică trădează încă un aspect apolinic al citaredului: vizionarii își datorează darul lui Apolo. Această dimensiune va fi dezvoltată trecând prin Musaios, care poate apărea ca un «dublet» complementar lui Orfeu.

În sfârșit, în legendă, Orfeu este un *om* născut din părinți *nemuritori*. Mitul găsește aici o întemeiere a originii divine a sufletului uman, resort al orfismului.

1. «Cunoașterea este amintirea ființei. De aceea Mnemosyne este mama Muzelor» (M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part* (1950), trad. fr., Paris, Gallimard, 1962, p. 284).

2. Philochoros, un augur atenian din secolul al IV-lea î.Hr., afirmă că Orfeu «a fost și el un ghicitor: fapt povestit de Clement Alexandrinul, *Stromateis*, I, 21, 134, 4 = OT 87. Cf. OT 88-89.

IV. Umbra aedului: Musaios

O apropiere fonică i-a făcut pe autorii iudei și pe creștini să-l identifice pe Musaios cu Moise.[1] Totuși, numele Musaios nu înseamnă nimic altceva decât «cel care aparține Muzei». Oricare-ar fi ea, tradiția împinge figura lui Musaios până la Îndepărtatul legendei. În rest, nedefinitul și contradictoriul se înfruntă în schițarea contururilor acestui poet ce nu poate fi disociat de Orfeu (cele două nume sunt asociate începând din secolul al V-lea î.Hr.). Originar din Tracia după unii, din Eleusis după alții[2], Musaios trece drept fiul lui Antiophemos, născocitorul «cântecului cu mai multe părți»[3], sau al Selenei și al lui Eumolpos[4], uneori al lui Orfeu însuși[5]. *A contrario*, alte izvoare fac din el tatăl lui Eumolpos, fapt care nu este lipsit de urmări.[6] Fiul lui Musaios ar fi atunci strămoșul comun al Eumolpizilor, familie aristocratică de la Eleusis din care provenea totdeauna hierofantul (marele-preot) și care avea privilegiul de a îndeplini, alături de familia Kerykilor,

1. *Cf. Eusebios, Preparatio evangelica* IX, 27. Despre Musaios: M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 39-44; G. Colli, *La Sagesse grecque*, I, trad. fr., Combas, Ed. de l'Eclat, 1990, p. 192-319, 421-425.

2. După Aristoxenos (secolul al IV-lea î.Hr.), frag. 91 Wehrli.

3. Scholia la *Oedip la Colonos*, 1053; Pausanias, X, 5, 6.

4. Philochoros, frag. 208 Jacoby.

5. Diodor din Sicilia, IV, 25, 1 = OT 97.

6. Scholia la *Oedip la Colonos*, 1053; Marmura din Paros, 239 A 15 Jacoby; Diogenes Laertios, I, 3.

inițierea în misterele Demetrei. Vom reveni asupra acestei conexiuni ipotetice între poezia orfică și ritualul eleusin.

Tradițiile se deosebesc tot atât de mult atunci când fac din Musaios fie profesorul lui Orfeu (după Alexandros Polyistor), fie discipolul lui[1] sau servilul lui imitator[2]. În schimb, epoca clasică era în general de aceeași părere, atribuindu-i trăsături apolinice: «Musaios [ne-a învățat] oracolele și vindecarea bolilor».[3] Puterii incantatorii i se va adăuga descoperirea ierburilor de leac[4], aceste două aspecte fiind complementare. Într-un pasaj din *Charmides*, Socrate precizează că un remediu (filtru sau plantă) nu acționează decât însoțit de o incantație. Și se ilustrează această asociere *pharmakon – epôide* povestindu-se că Zalmoxis, un om din ținutul geților, îi învățase pe oameni că vindecarea trupului trece prin cea a sufletului, care se îngrijește prin incantații (*epôidai*) capabile de a distila în el înțelepciunea (*sophrosyne*).[5] Orfeu și

1. Marmura din Paros, 239 A 15 = OT 221; Servius, *Despre Eneida lui Vergiliu*, VI, 667.

2. Pausanias, X, 7, 3.

3. Aristofan, *Broaștele*, 1033 = OT 90. Putere divinatorie: Sofocle, frag. 116 Pearson; cf. Herodot, VII, 6, 96; Pausanias, X, 9, 11.

4. Teofrast, *Istoria plantelor*, IX, 19, 2; Pliniu, *Istoria naturală*, XXI, 20, 145; XXV, 2, 12. V. OF 320-330.

5. Incantațiile «constau în discursuri frumoase care fac să se nască în suflet înțelepciunea. Când sufletul în același timp posedă și păstrează înțelepciunea, atunci este ușor să i se dea sănătate capului și întregului trup» (Platon, *Charmides*, 157 *a*; trad. fr. A. Croiset. Cf. Iulian, *Banchetul Cezarilor*, 309 *c*; *Discursuri* VIII,

Musaios vor fi, de altfel, citați alături de Zalmoxis ca unii care aparțin aceleiași familii spirituale: cea a taumaturgilor.[1]

Diogenes Laertios (I, 3) îl dă pe Musaios drept autor al *Theogoniei*, al unei *Sfere* și al afirmației conform căreia «toate lucrurile se nasc dintr-unul și într-unul se topesc din nou», formulare total anacronică. În schimb, cosmogonia pe care i-o atribuie Philodem din Gadara este mai plauzibilă: «În poemele atribuite lui Musaios, e scris că mai întâi a fost Tartarul și Noaptea, într-al treilea rând Aerul» (*Despre pietate*, 137, 5). Din aceste trei forțe primordiale (care, de altfel, vor fi permutate în cosmogonia lui Epimenide din Creta), numai Noaptea se înscrie în tradiția orfică (vz. cap. II).

Musaios întreține o dublă relație cu sfera mistică. Pe de o parte, fiul (sau tatăl) lui, Eumolpos, ar fi instituit Misterele de la Eleusis, după ce a primit de la Demeter revelația «riturilor auguste pe care nu e cu putință să le încalci, să le pătrunzi și nici să le divulgi».[2] Pe de altă parte, Musaios, poet oracular, este uneori legat de Misterele de la Phlyeis, care se adresau acelorași zeițe ca acelea de la Eleusis, Demeter și Persefona. Cultul, încredințat importantului neam atic al Lycomizilor, era însoțit de cântarea unui imn atribuit lui

244 *a*). Despre Zalmoxis: M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan. Etudes comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Paris, Payot, 1970.

1. Strabon, VII, 67.

2. *Imnul către Demeter*, 478-479. Despre Musaios și Eumolpos, vz. P. Boyancé, *Le culte des Muses*, p. 25.

Musaios.[1] Misterele, de la Eleusis sau de la Phlyeis, erau ceremonii rituale, la sfârșitul cărora un contact fulgerător cu divinitatea ducea la o experiență personală a promisiunii de salvare în lumea de dincolo («Fericit cel care a văzut acestea înainte de a coborî sub pământ: el știe ce este sfârșitul vieții noastre, ce e începutul ei, dat de Zeus», Pindar, frag. 137 = Threnosul 6 ed. A. Puech). Opera lui Musaios, ca și cea a lui Orfeu[2], este sinonimă unei promisiuni soteriologice.

1. Pausanias, I, 22, 7; IV, 1, 5. Același autor atribuie paternitatea imnurilor Lycomizilor lui Orfeu: IX, 30, 12.

2. Orfeu «a arătat flăcările misterelor de nerostit» (Euripide, *Rhesos*, 943); el «ne-a arătat inițierile cele mai sfinte» (*Împotriva lui Aristogeton*, A, II). Despre mistere, vz. cap. IV.

Capitolul II

Lumea și suveranitatea: transgresarea orfică

I. Caracteristicile generale ale unei cosmogonii și sistemul hesiodic

1. O poveste cosmogonică fixează în limbaj imposibila reprezentare a nașterii cosmice: imposibilă pentru că *nașterea lumii precede instaurarea dimensiunilor spațiale și temporale* în afara cărora spiritul omenesc (în sensul kantian al termenului) nu ar putea să gândească orice s-ar întâmpla.

O cosmogonie consideră că lumea *se naște* în *întuneric* și fără repere, dar niciodată în confuzie: încurcătura, dezordinea haotică a unui univers învălmășit este o concepție total străină vechilor greci.[1] Cele dintâi apariții, pe care nu le

1. *Kosmogonia*: compus din cuvintele *kosmos* («bună rânduială», «ordine») și *gonos*, radicalul verbului *gignomai* («a se naște»). Întrebuințările vechi ale cuvântului *kosmos* exprimă ordinea bine organizată, în primul rând în sensul de «ornament» și de aranjament conceput pentru eficacitate. Cuvântul servește la desemnarea bunei rânduiri a trupelor pentru a obține victoria (*Il.*, XII, 225) sau întreaga gătează pe care și-o potrivește Hera, din cap până-n picioare, pentru a-i suci mințile lui Zeus (*Il.*, XIV, 187).

precede nimic nenăscut, sunt *forțe ale zămislirii* care nasc prin sciziparitate și/sau prin copulație. Nașterea lumii fiind anterioară întinderii spațiului și desfășurării timpului, entitățile primordiale nu sunt încă elemente «fizice»: *in illo tempore*, Gaia nu este pământul, Uranos nu desemnează cerul, Nyx nu semnifică noaptea în alternanța sa cu ziua. Doar *numirea* lor face ca ele să fie percepute ca «evenimente» care au precedat și au permis instaurarea celor două cadre ale reprezentării. O cosmogonie te face să înțelegi *că numele proprii preced lumea comună*.

Dacă nu se punea capăt extraordinarei fecundități a entităților primordiale, geneza s-ar fi perpetuat la nesfârșit, înlăturând însăși ideea de *kosmos* (ordine). Impulsul cosmogonic apare *și* trebuie să se încheie. Castrarea lui Uranos va fi, la Hesiod, încheierea fazei inițiale a lumii. Altfel spus, forțele primordiale sunt condamnate la *impotență* pentru a lăsa lumea să se determine și să se califice în spațiu și timp. Ele devin, așadar, ele însele, realități fizice. *Istoria începe cu impotența care lovește entitățile primordiale.* Orice tresărire întârziată a unei forțe a Începutului este un real pericol pentru lumea desăvârșită. Astfel unirea, la sfârșitul acestui proces, dintre Gaia și Tartaros (învârtejită spărtură prăvălită în adâncul măruntaielor Gaiei... devenită pământ) îl are ca rezultat pe Typhon, un monstru înspăimântător cu o sută de capete de șarpe șuierătoare, care țipă strident. Creatură cu totul

Vz. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, I, Paris, Klincksieck, 1968, p. 570-571.

neadaptată, fiind anacronică – adjectivul căpătând acum sens – Typhon strică reperele: el «amestecă susul și josul» (Valerius Flaccus, *Arg.*, IV, 515). Zeus se va grăbi să trăsnească o asemenea aberație cacofonică și înspăimântătoare (Hesiod, *Theog.*, 820 și urm.). Dar neutralizarea lui nu va fi fără urmări: din hoitul monstrului scapă vânturile *dezordonate* – în opoziție cu vânturile regulate: Zefirul, Boreul și Notus, care sunt produsele unor divinități mai recente, Eos și Astraia. Impotența Forțelor primordiale scufundate în timp este garanția ordinii (cosmos).

Un univers abia spațializat și temporalizat este de ajuns pentru a stârni deja pofta de putere. Aceste lupte pentru suveranitate în care se vor lansa fiii și nepoții entităților primordiale, Kronos și Zeus, vor fi obiectul fazei strict teogonice a lumii. *In illo tempore*, adică atâta vreme cât spațiul și timpul nu sunt dezlegate, nu are sens nici o suveranitate. Chaos, Gaia, Uranos, Nyx... nu au ce să-și dispute. Aceste nume nu domnesc; ele zămislesc din belșug.[1]

2. Aceste importante caracteristici ale concepției cosmogonice tradiționale sunt cele ale sistemului hesiodic transmis pe la sfârșitul secolului al VIII-lea sau la începutul celui de-al VII-lea î.Hr.

1. Trimit în legătură cu toate aceste probleme la lucrarea mea, *Les Cosmogonies grecques*, Paris, PUF, 1994: cu privire la Hesiod: p. 20-48; cu privire la orfici, p. 57-99.

Hesiod numește trei entități primordiale: Chaos, Gaia și Eros. «Hăul» originar (Chaos)[1] zămislește din propriul său străfund un întuneric cu totul de nepătruns, exprimat prin două nume: Erebos și Nyx. Erebos, vechi cuvânt ce desemnează tenebrele, se va afunda în natura sa impermeabilă oricărei lumini pentru a semnifica «obscuritatea lumii subterane», odată încheiată lumea. Nyx «cea neagră» nu va putea să se nuanțeze ca umbră a nopții decât cu condiția să apară la rândul ei limpezimea pură (*aithér*), pentru ca pe ea să se profileze lumina zilei (*hemerê*). Astfel că din Nyx au luat naștere Ether și Hemere (*Theog.*, 123-124). La început, cupluri gemelare și bisexuate, nume ce oferă devenirii cosmosului opoziția radicală, dar complementară, a două absolute (Negru/Alb), ele însele încadrate de propria lor nuanțare (Nyx/Hemere), a căror alternanță va sublinia contrastele, odată instaurate timpul și spațiul. Gaia îi extrage din sine pe Uranos, Urea și Pontos (*Theog*, 127-132); în timp ce Eros

1. Etimologic, *chaos* derivă din rădăcina *cha*, însemnând «crăpătură», «căscătură», «deschidere», în sensul deschiderii unei clădiri, ca în verbele *chainao, chasco* («a se deschide», «a se întredeschide», «a crăpa»), care sunt din aceeași familie. Chaosul cosmogonic este cu totul străin ideii de stare de dezordine care amestecă și confundă toate lucrurile într-o interferență absolută. Accepția sa ca o confuzie derivă dintr-o interpretare stoică în care, prin apropierea termenului de verbul *cheo* «a vărsa», «a răspândi», se definește sensul acestuia ca *synchrysis stoicheion*, amestec în care elementele sunt vărsate laolaltă. Se poate spune că stoicii au pus dezordinea în chaos: devenit sinonim al confuziei, cuvântul nu mai are deschidere asupra posibilității de ordine cosmică, ci închide soiuri fără nici o legătură între ele.

înnoadă legături atât de puternice încât acțiunea sa relevă mai degrabă constrângere decât strângere, îmbrățișare. Forța sa de atracție, atotputernică și generatoare, îl fixează pe Uranos deasupra Gaiei și blochează procesul de generare aflat în desfășurare: toți descendenții «cuplului» (în ordine: Titanii, Ciclopii și Hecatonchirii) se îngrămădesc în poala Gaiei. Erosul primordial nu cunoaște distanța pe care o va instaura pentru totdeauna gestul de castrare al lui Kronos, *hoplotatos*, «mezinul», dar și «cel mai bine înarmat» din prima generație. Odată eliberată Gaia de apăsătorul său soț, lumea se etajează, se califică în funcție de un sus și un jos, de alternanța zilei cu noaptea, de ritmurile anotimpurilor etc. Uranos devine cerul înstelat, Urea – munții înalți, iar Pontos – adânca mare. Lumea se întinde, în cele din urmă, în lături până la marginile sale încinse de apele fecunde ale Titanului Okeanos. Eros nu scapă nici el, ca și celelalte entități primordiale, de alunecarea numelui său propriu către sensul comun: el nu mai fixează, ci doboară prin forța seducției. Ființele nu mai zămislesc din propriul lor străfund. Atunci, lumii cosmogonice îi urmează desfășurarea genealogică. Hesiod alcătuiește genealogia zeilor (lista forțelor superioare omului): Titanii, în frunte cu Kronos, apoi Olimpienii, conduși de Zeus. Prevenit de Gaia că va fi într-o zi detronat de copiii săi, Kronos crede că va înșela soarta înghițindu-i pe toți cei pe care i-i năștea soția sa, Titanida Rhea. Zeus scapă de devorare, își răstoarnă tatăl și-și întinde suveranitatea asupra lumii, înghițind-o pe Metis (Inteligența vicleană), datorită căreia va domina imprevizibilul, și, unindu-se cu Themis

(simbolul ordinii), care-l va ajuta să impună respectarea hotarelor care fixează locul fiecăruia. Acesta este scopul sistemului hesiodic: oamenii de-o parte, zeii de alta.

II. Transmiterea și diversitatea cosmogoteoniilor orfice

Orficii cad de acord asupra postulatului nașterii lumii, însă dau adesea desfășurării acesteia un conținut diferit, articulându-l pe ideile de reîncepere și recompunere a elementelor sale. Linearității hesiodice (impuls cosmogonic urmat de etapa teogonică ce se încheie cu stabilitatea asigurată de domnia ireversibilă a lui Zeus), cea mai mare parte a cosmogoniilor orfice îi substituie o mișcare de desfășurare-înfășurare, un proces de reintegrare a părților înăuntrul totului, în care sfârșitul (Dionysos) pare să coincidă cu începutul (Phanes).[1] Luând în considerare succesiunea tuturor domniilor, ele presupun o spațializare, dar mai ales o temporalizare a cosmosului «originilor». Este ceea ce exprimă limpede *cosmoteogonia rapsodică* pe care Damascius o consideră un model orfic «obișnuit» și «îndătinat», *synethes*.[2] Înainte de a

1. «Teogonia orfică înaintează printr-o dublă mișcare de împrăștiere și de reunificare care, se pare, nu ajunge niciodată la o stare de stabilitate fermă și definitivă» (L. Brisson, *Orphée. Poèmes magiques et cosmologiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 167-168).

2. *Traité des premiers principes*, I, 317, 16 (*in* vol. III al ediției franceze de L.G. Westerink și traducere de J. Combès, Paris, Les

prezenta mai amănunțit acest sistem, se cuvine să insistăm asupra unei probleme generale și să amintim câteva repere cronologice.

Nu există *o singură* cosmogonie orfică, ci diverse versiuni parvenite în funcție de motivațiile momentului (parodice sau filozofice, aristofanești sau neoplatonicizante), ca și datorită întâmplării pe care o prilejuiesc descoperirile arheologice și papirologice (*Papirusul de la Derveni*). Prezentarea care urmează nu are intenția de a alcătui *stemma* tuturor cosmogoniilor orfice. Ar fi absurd, dată fiind diversitatea documentelor noastre (citate împletite cu exegeze filozofice) și mai ales fragilitatea surselor noastre. E vorba doar de o prezentare a zeilor, a căror recurență în fragmente ne incită să-i considerăm în special reprezentativi pentru orfism.

Cele mai vechi mărturii datează de la sfârșitul secolului al V-lea și de la începutul celui de-al IV-lea î.Hr.: câteva versuri ale lui Aristofan în parabaza din *Păsările*, comedie creată în 414 î.Hr., frânturi, și acestea lacunare, ale unei piese pierdute a lui Euripide, *Hypsipyle*, reprezentată cu puțin înainte de 405, și reconstituirea unei bucăți carbonizate dintr-un papirus exhumat la Derveni, datând din a doua jumătate a secolului al IV-lea î.Hr. Nici unul dintre autorii lor nu se reclamă de la convingerile orfice.

Belles Lettres, 1991). *Discursurile sacre în douăzeci și patru de rapsodii* constituie sursa principală a orfismului autentic pentru neoplatonicieni.

Cosmogonia prezentată de peripateticianul Eudemos «ca fiind a lui Orfeu» este o mărturie din secolul al IV-lea î.Hr.

Imnul cosmogonic cântat de Orfeu în *Argonautice* nu este decât o creație a lui Apollonios din Rhodos care și-a compus lungul poem epic la Alexandria pe la 250-240 î.Hr.

Discursurile sacre în douăzeci și patru de rapsodii (titlu furnizat de Suda) ne-au parvenit datorită comentariilor unor neoplatonicieni și scrierilor apologeților creștini. Printre cele 176 de fragmente sau mărturii care le compun (OF 59-235), unele ne permit să reconstituim un sistem cosmogonic pentru care cea mai veche versiune ar putea data de la sfârșitul secolului al V-lea î.Hr.

Cosmogonia «după Hieronymos și Hellanikos» a fost transmisă de neoplatonicianul Damascius (sfârșitul secolului al V-lea – începutul celui de-al VI-lea). Cu trei secole mai devreme, un apologet al creștinismului, Athenagoras, rezumase un sistem relativ identic pe care i-l atribuia chiar lui Orfeu. Se presupune că această cosmogonie a fost elaborată cu puțin după aceea din *Rapsodii*.

Versurile lui Pseudo-Orfeu (*Argonauticele orfice*) datează din secolul al V-lea.

III. Cosmogonia din *Păsările*

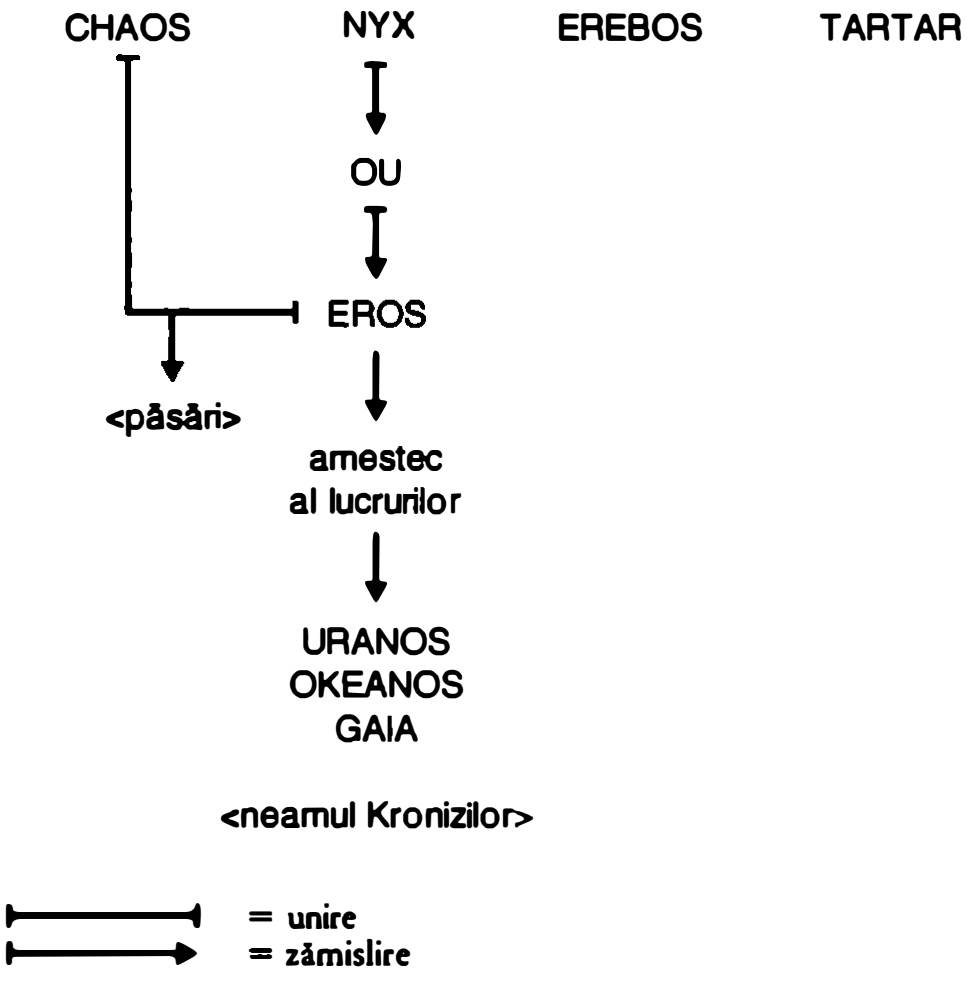
Contrar celei din *Rapsodii*, această versiune nu se plasează în perspectiva succesiunii domniilor. Ea alcătuiește inventarul entităților primordiale: «La început era Chaosul și Nyx, negrul Ereb și întinsul Tartar. Nu exista nici pământ, nici

aer, nici cer. În sânul fără de margini al Erebului, Nyx cea cu aripi negre a depus, la începutul începuturilor, un ou nefecundat, de unde, în decursul anotimpurilor, a crescut doritul Eros, cu aripi de aur strălucindu-i pe spate, asemenea vârtejurilor de vânt. Unindu-se cu Chaosul înaripat, noaptea, în întinsul Tartar, el a făcut să se nască neamul nostru [al păsărilor] și l-a făcut să iasă cel dintâi la lumina zilei. Până atunci nu exista stirpea nemuritorilor, mai înainte ca Eros să fi unit toate elementele. Pe măsură ce se amestecau unele cu altele, s-au născut Uranos, Okeanos, Gaia și neamul nepieritor al fericiților zei» (*Păsările*, 693-702 = OF 1).

Poetul prezintă «la început» o simplă enumerare fără filiație: Chaos, Nyx, Erebos și Tartaros. Aceste patru nume proprii au în comun capacitatea de a evoca pentru un atenian al epocii extraordinare hăuri întunecate, toate mai înfricoșătoare unele decât altele. Chaosul este o crăpătură fără contur, o deschidere inimaginabilă; Nyx, Erebos și Tartaros semnifică negura înspăimântătoare, întunecata incețoșare și obscuritatea de temniță. Prezența oului este cea care a făcut să se creadă în caracterul orfic al acestei versiuni. Or, o interpretare pretinde că Aristofan ar fi găsit în imaginea oului cosmic un punct de sprijin hazliu pentru a-i servi scopul subversiv de a demonstra superioritatea zburătoarelor asupra Olimpienilor și a ordinii lor.[1] Autenticitatea orfismului acestei cosmogonii este astfel contestată. Orice-ar

1. Vz. D. Sabatucci, *Essai sur le mysticisme grec*, trad. fr., Paris, Flammarion, 1982, p. 87.

fi, digresiunea fantezistă dovedește că o concepție a oului primordial era întru totul cunoscută de publicul lui Aristofan.



Planșa I. – Cosmogonia după Aristofan

IV. Versiunile lui Athenagoras și Damascius

O cosmogonie atribuită lui «Orfeu» de către Athenagoras este relativ similară celei pe care Damascius o atribuie enigmaticilor «Hieronymos și Hellanikos».

Conform versiunii lui Athenagoras: «(...) apa (*hydor*) era la începutul tuturor lucrurilor, apoi din apă s-a format mâlul (*ilys*) și din cele două a fost zămislită o ființă vie, un șarpe (*drakon*) care avea în plus un cap de leu și, la mijloc, un chip de zeu; el a fost numit Herakles și Chronos. Acest Herakles a zămislit un ou uriaș (*hypermégethes óion*) care, plin până la refuz de forța celui care îl zămislise, s-a spart în două sub efectul frecării. Partea de deasupra devine în cele din urmă Cerul (Uranos), partea de dedesubt, Pământul (Gé); totodată, iese din el și un zeu cu trup dublu (*disómatos*). Cerul, unit cu Pământul, le va zămisli mai întâi pe fiicele lor, Clotho, Lachesis, Atropos, apoi pe fiii numiți Hecatonchiri (= cei cu o sută de brațe), Kottos, Gyges și Briareu, și Ciclopii, Brontes, Steropes și Arges. Apoi Uranos și-a pus fiii în lanțuri și i-a aruncat în Tartar, după ce a aflat că ei îl vor deposeda de putere. Mâniată, Gé a zămislit Titanii: ca să-l poată pedepsi pe înstelatul Uranos».[1]

După varianta povestită de Damascius: «(...) la început, exista apa (*hydór*) și materia (*hylé*), din care s-a solidificat pământul (*gé*): acestea sunt cele două principii pe care el [= Hieronymos/Hellanikos] le presupune a fi cele dintâi, apa și pământul, pământul fiind din fire divizibil, în timp ce apa îl lipește (*kolletikon*) și îl adună la un loc (*syntetikon*) [...]. Cât privește cel de-al treilea principiu ce vine după cele două, el a fost zămislit (*gennethenai*) de acestea din urmă,

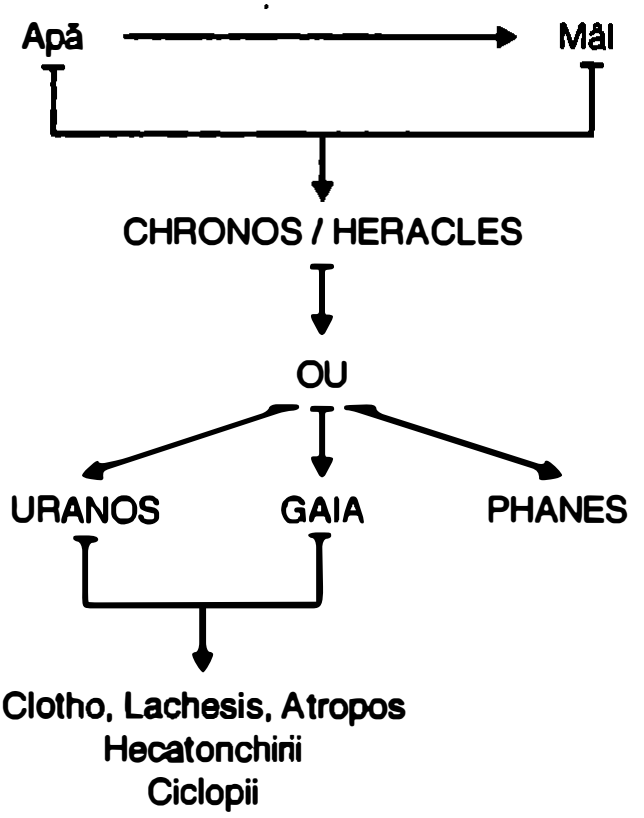
1. Athenagoras, *Rugăminte în favoarea creștinilor*, XVIII, 3-6 =OF 57.

adică de apă și pământ: era un șarpe (*drakon*) care avea un chip de zeu în mijlocul unor capete de taur și de leu crescute în plus; avea pe deasupra și aripi pe umeri. El a primit în același timp numele Chronos care nu îmbătrânește (*agéraos*) și Heracles. El o avea cu el pe Ananké, care este în același timp Natură și Adrasteia; având un trup dublu, ea se întinde asupra lumii întregi (*kosmon*) și îi atinge limitele (*peraton*) [...]. Acest Chaos care nu cunoaște bătrânețea va da naștere unei triple progenituri: Eterul umed, Chaosul fără de margini și, în al treilea rând, după ei, nebulosul Ereb [...]. În aceștia Chronos a zămislit un ou [...]. Oul, diadă a naturilor masculină și feminină pe care le poartă în el, pluralitate a germenilor de toate soiurile și, plasat pe al treilea loc de către tradiție, un zeu cu trup dublu, având aripi de aur pe umeri, și pe laturi capete de taur crescute în plus, iar pe cap un uriaș șarpe [dragon], care se arată sub felurite forme de animale sălbatice [= straturile celei de-a treia triade inteligibile a lui Damascius]. Această teologie îl cântă pe acest al treilea zeu sub numele de Protogonos și îl numește Zeus, ordonator al tuturor lucrurilor și al lumii întregi (*kosmon*); de aceea el este numit și Pan».[1]

Acest text este dificil, deoarece presupune o viziune teratologică (specifică orfismului: vz. cap. III) și o grilă de lectură neoplatoniciană (Damascius vrea să facă să corespundă diferitele faze ale cosmogoniei cu succesiunea triadelor inteli-

1. Damascius, *Tratatul principiilor prime*, I, 317, 17 și urm. = OF 54.

gibile ale propriului său sistem[1]). Ne vom mulțumi să-l prezentăm în linii mari.



Planșa II. – Cosmogonia după Athenagoras

După «Hieronymos și Hellanikos»: 1/ Gaia se formează plecând de la apa mâloasă (*hydór*, apă, și *hylé*, materie); 2/ Chronos, Timpul, ia naștere din acest prim strat. Numit și Heracles, el este însoțit de Ananké, Necesitatea, care este în același timp Natură și Adrasteia, Inevitabilul; 3/ Chronos

1. Vz. L. Brisson, Damascius et l'orphisme, *in* Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée*, Geneva, Droz, 1991, p. 157-209.

zămislește Eterul (cerul umed), Chaosul (hăul) și Erebul (tenebrele); Phanes, numit în mod explicit Protogonos (cel dintâi născut), dar și Zeus și Pan (= Totul).

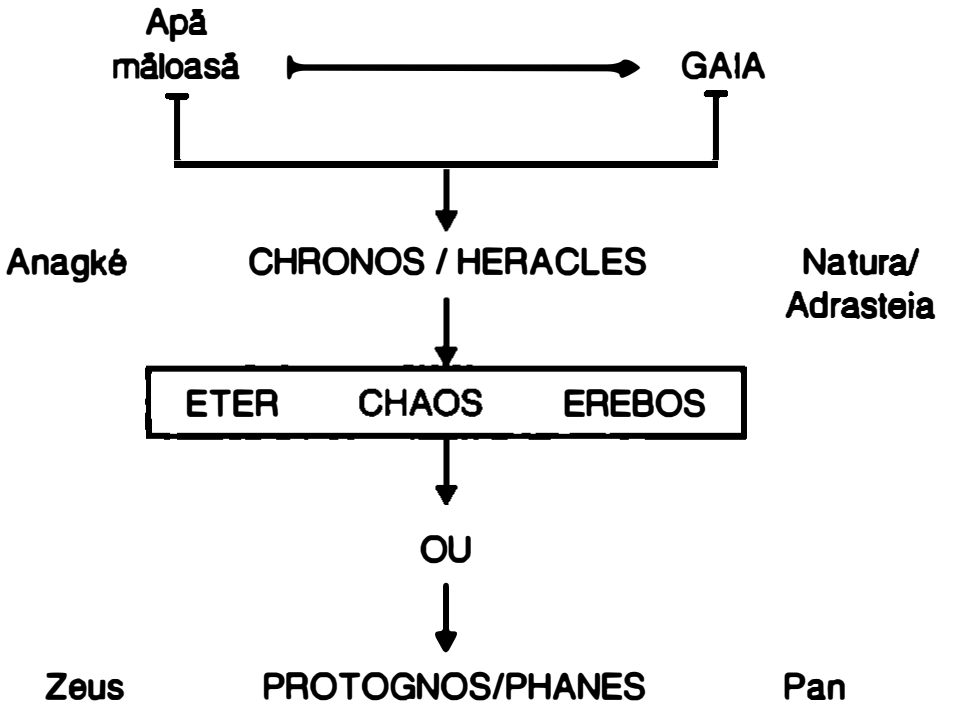
După Athenagoras: 1/ Plecând de la apă s-a format mâlul; 2/ Chronos ia naștere din această primă generație; 3/ El zămislește un ou; 4/ Prin spargerea cojii apar Uranos, Gaia și un «zeu cu trup dublu» (= Phanes). Urmează o poveste strict cronologică (lupte și vicleșuguri pentru a păstra sau a-și însuși puterea).

Înainte de a insista asupra lui Chronos și Protogonos, se cuvine să subliniem două lucruri. Mai întâi, aceste două variante au în comun cu versiunea lui Aristofan grija de a-l identifica pe genitorul oului, conceput ca adevăratul «punct de plecare» al lumii.

În al doilea rând, poziția primordială a apei nu pare specific orfică. Ea corespunde cu siguranță unei încercări de a-l pune de acord pe «Orfeu» cu Homer (care-i considera pe Okeanos, fluviul cu apele învolburate, și pe Tethis, divinitate a apelor dulci, ca tată și mamă ale tuturor lucrurilor[1]. Aici este vorba totuși de o apă cu o anumită calitate, mâloasă (cum nu este în cazul lui Homer). Cuvintele «materie» (*hylê*) și «apă» (*hydôr*) formează într-un fel o *hendiadis* la Damascius. Sedimentarea originară se realizează în afara timpului și fără necesitate. Chronos nefiind încă «născut»,

1. *Il.*, XIV, 201, 245-246, 302. Vz. R. Sorel, *Les Cosmogonies grecques*, cap. I.

Necesitatea (Ananké), care e în același timp Natură (Physis) și Inevitabil (Adrasteia), lipsește din faza primordială.



Planșa III. – Cosmogonia după Hieronymos și Hellanikos

Conform celor două variante ale acestei versiuni, Chronos zămislește un ou, de unde iese Protogonos-Phanes-Zeus-Pan. Urmarea se înlănțuie după toate aparențele în conformitate cu schema *Rapsodiilor*.

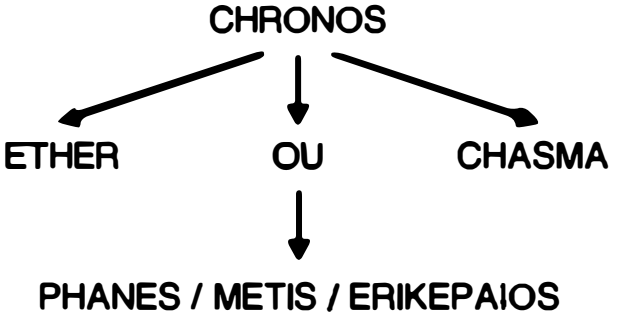
V. De la Phanes la Dionysos: *Papirusul de la Derveni* și *Rapsodiile*

Cosmogonia rapsodică numește Eterul (regiunea «limpede») și pe Chronos (Timpul) forțe primordiale: «Acest Timp care

nu îmbătrânește (*Chronos ageraos*) și a cărui înțelepciune este nepieritoare (*aphthitometis*), a zămislit Eterul și un mare și uluitor hău (*chasma*) ce se întinde ici și colo» (OF 66).

«Căci Orfeu zice: apoi Timpul cel puternic (*megas Chronos*) a modelat cu ajutorul Eterului divin oul de un alb strălucitor» (OF 70).

«Dedesubtul întinsului hău și al Eterului fără de vânt (*nenemos*) se rupea în timp ce se avânta Phanes» (OF 72).[1]



Planșa IV. – Cosmogonia rapsodică

Lumea se îmbină după un număr perfect: «La cea de-a șasea generație, zice Orfeu, opriți rânduiala cântecelor voastre» (Platon, *Philebos* 66*c* = OF 14): «Orfeu ne-a învățat că regii zeilor care le-au vegheat pe toate sunt, după numărul perfect, Phanes, Nyx, Uranos, Kronos, Zeus, Dionysos. Phanes este cel dintâi care a instituit sceptrul și care „a domnit cel dintâi ca strălucit Erikepaios", în al doilea rând a domnit Nyx, care primise sceptrul de la tatăl său, apoi, în al

1. OF 66 și 72 = Proclos, *Commentariu la Republica lui Platon*, II, 138, 14; OF 70 = Damascius, *Tratatul principiilor prime*, 55.

treilea rând, Uranos, care l-a primit de la Nyx, într-al patrulea, Kronos, care, după cum se spune, l-a siluit pe tatăl său [Uranos]; apoi Zeus, într-al cincilea rând, care l-a luat de la tatăl său pe care l-a învins, și după el, într-al șaselea, Dionysos» (OF 107).[1]

1. **Lumea «*dinainte*» de Phanes** – *Chronos*: În timp ce la Hesiod timpul apare în mod incidental[2], el deține un rol fundamental de genitor primordial în cosmogonia rapsodică a orficilor. Unii critici moderni, apreciind în mod pripit că anticii nu dezvoltaseră o idee absolută a timpului (*chronos* cu aspirată în greacă), au considerat această concepție anacronică. Ei consideră în mod greșit că a fost introdusă mai târziu, de către filozofii neoplatonicieni, o confuzie între cuvântul *chronos* (cu un *khi* inițial) și numele Titanului Kronos (cu un *kappa*). Acest nume propriu n-a semnificat efectiv «timpul», la fel cum Homer nu întrebuința cuvântul *chronos* ca subiect al unei propoziții. În schimb, nu putem să nu constatăm două aspecte. Mai întâi, Kronos ocupă un loc foarte precis în desfășurarea cosmoteogoniei orfice (între Uranos și Zeus). Orficii, în acord asupra acestui punct cu

1. Proclos, *Comentarii la Timaios al lui Platon*, III, 168, 17-25 Diehl = OF 107.

2. Muzele lui Hesiod fac explicit referință la timp de cum s-a comis castrarea. Emascularea lui Uranos o maculează pe Gaia cu stropi însângerați. Fecundată astfel, ea dă naștere Eriniilor, marilor Giganți și Nimfelor meliene «o dată cu scurgerea anilor» (*periplomenon d'eniauton*), *Theog.* 189) La fel, apele lui Pontos poartă «vreme îndelungată» (*poulon chronon*, 190) sexul tăiat.

tradiția hesiodică, i-au asimilat mereu pe Titani cu întronarea violenței, și nu cu părintele Eterului și al *chasmei*. În al doilea rând, numeroase reflecții asupra Timpului au fost dezvoltate începând din secolul al VI-lea î.Hr., faza de expansiune a orfismului. Astfel, locul primordial rezervat Timpului în scrierile atribuite lui Orfeu este absolut plauzibil.

Între secolul al VI-lea și cel de-al V-lea, *chronos* acoperă trei accepții: *a)* revelație, *b)* succesiune, *c)* distrugere. A) *Chronos* permite «să se scoată la lumină ceea ce este ascuns»[1], să «se dezvăluie»[2], «să se facă lumină» în legătură cu fiecare lucru[3], să «se prezinte» faptele posterității printr-o «anume tradiție»[4], pentru a deveni «magistrul cel mai bogat în lecții»[5]. B) Mai concret, el desemnează simpla succesiune a anotimpurilor[6] sau scurgerea a treizeci de ani care corespunde vieții unei generații[7]. C) «Dintele său ascuțit» care «macină orice lucru, chiar și pe cele tari» este amintit de poetul Simonide din Ceos (frag. 200). Asociat cu Diké (*Dreptatea*) la Solon, *chronos* acoperă aceste trei semnificații: *a)* dezvăluind actele nedrepte (frag. 199), *b)* timpul permite răzbunării

1. *Aneuriskei*: Thales, A, I, p. 71, 13 DK.
2. *Deixei*: Solon, frag. 11 Edmonds; Simonide din Ceos, frag. 119 Edmonds.
3. *Ekphaino*: Theognis din Megara, v. 967 Carrière.
4. Pindar, *Olimpica* X, 55.
5. Euripide, *Bellerofon*, frag. 293 Nauck.
6. Arhiloh, frag. 250 Lasserre.
7. Heraclit, A 19 *a* DK.

divine să «vină după» (frag, 13, v. 8) *c)* pentru a distruge totul (frag. 4, v. 16).

Asocierea timp-revelație este subliniată de accepțiunea lui *Chronos* ca «martor» al singurului adevăr[1], apoi în conceperea unui «decret» în sensul «înfățișării în instanță»: singurul mare aforism care îi este atribuit lui Anaximandru însuși afirmă că ființele își fac reciproc dreptate și își dau satisfacție «conform înfățișării (*taxis*) la judecata timpului»[2].

Euripide a dezvoltat interesante concepții asupra timpului ca forță nezămislită și de zămislire: «născut din nimeni»[3], *Chronos* este «tatăl» zilelor[4] și al lui Aion, durata vieții noastre, timpul viețuirii noastre.[5] «Tată al tuturor lucrurilor» după formularea lui Pindar[6], timpul este considerat ca «fiind dintotdeauna» de către Pherekydes din Syros.[7] Un fragment din *Pirithus*, operă din secolul al V-lea atribuită când lui Euripide (frag. 597 Nauck), când lui Critias, indică: «Fără să obosească, Timpul, într-o evoluție neîntreruptă, își urmează cursul etern, zămislindu-se el însuși.»

1. Pindar, *Olimpica* X, 53-54.
2. Anaximandru, 12 A 9, 4-8 DK. Vz. M. Conche, *Anaximandre, Fragments et témoignages*, Paris, PUF, 1991, p. 175-176.
3. *Bellerofon*, 303.
4. *Suplicantele*, 787.
5. *Heraclès*, 900. Vz. J. de Romilly, *Le Temps dans la tragédie grecque*, Paris, Vrin, 1971, cap. II.
6. *Chronos hopanton pater*: *Olimpica* II, 17-19.
7. Frag. 7B I DK. Vz. R. Sorel, *Les cosmogonies grecques*, p. 113-124.

Chiar din zorii epocii clasice, «oamenii lui Orfeu» dispun de un arsenal de concepte elaborate plecând de la cuvântul *chronos*. Ei vor face din acesta puterea prin excelență a *Discursurilor sacre*. În el se înscrie Necesitatea (Ananké) sub forma Naturii și a Adrasteiei (OF 54). Adrasteia «stabilește pentru toți legile divine» (OF 105) și «supraveghează întreaga natură demiurgică» (OF 152). «Puternicul» (*megas*) timp «care nu îmbătrânește (*ageraos*), numit «Heracles» în cosmogonia hieronymică[1], este înzestrat cu o «nepieritoare metis» (*aphthitometis*). În alți termeni, Timpul îl conține deja pe Phanes, cel care de fapt face lumina (*ekphaino*), atribut despre care am văzut că se aplica lui Chronos. Nu vom întârzia să revenim asupra acestei intricări Chronos-Phanes, aspect fundamental al orfismului.

Ether și *chasma*: Chronos zămislește prin sciziparitate Eterul și o extraordinară «genune» (*chasma*). Eterul (totdeauna masculin la Hesiod) este un azur neîntinat de nici o conta-

1. Luc Brisson explică identificarea Chronos-Heracles plecând de la o exegeză alegorică stoică: «După ce a expus teza stoică în conformitate cu care Zeul trebuie să fie identificat cu Natura şi cu Destinul (*De beneficiis*, IV, 7), teză reluată explicit de către Damascius în pasajul în care se spune despre Heracles „că este unit cu Necesitatea, care este în acelaşi timp Natură şi Adrasteia", Seneca continuă explicând că acest Zeu poate fi numit şi „Hercules", „pentru că forţa sa, spun ei [= stoicii], este de neînvins şi sortită ca, atunci când va fi fost epuizată de lucrările ieşite din ea, să se întoarcă la focul primitiv" (*De beneficiis*, IV, 8, 1)» (Damascius şi orfismul, *op. cit.*, p. 200).

minare, o «regiune superioară»; determinarea sa presupune un contrariu, un efect (nu o cauză) de contrast exprimat de îndată prin nașterea elementului *chasma*, care ar fi o greșeală să fie confundată cu Chaosul (hăul), scriindu-l cu majusculă din cauza gemeliparității sale. *Chasma* este josul de pe fundul căruia Eterul primordial se desprinde întinzându-se asupra întruchipării luminii. Timpul orfic dezvoltă susul și josul. El instituie axele spațiale *chiar de la* începutul genezei, contrar sistemului hesiodic. Dar încă este vorba de un spațiu prea pur (Eter) sau prea negru (*chasma*) pentru a fi vizibil: trebuie așteptat Phanes pentru ca lucrurile să devină aparente, iar cosmosul să-și descopere vizibilitatea.

Oul cosmogonic: Timpul modelează cu ajutorul Eterului un ou, un soi de concretizare a celor trei aspecte respective și a forței primordiale, a urmașului direct și a punerii sale în valoare: forma sferică (Chronos zămislindu-se singur], albul (luminozitatea desfășurată de Eter) și opacitatea (marea genune). Oul a fost în mod constant evocat în cosmogoniile transmise sub numele lui Orfeu (cu excepția binecunoscută a *Papirusului de la Derveni*, care nu face nicăieri aluzie la Timp ca divinitate primordială). Mai întâi în cea numită a «Păsărilor», apoi în cosmogonia relatată de Damascius «după Hieronymos și Hellanikos». În comedia lui Aristofan, obscuritatea primordială (Nyx) produce un ou «fără germene», «nefecundat» sau «fără fecundare» (*hypenenion*). Un ou nefecundat este un ou *pur*, ceea ce se acordă perfect cu califi-

cativul din *Rapsodii*, «de un alb strălucitor». Cosmogonia hieronymică i-l dă drept tată pe Chronos.

Oul orfic ține în mod incontestabil de o figură în același timp paradoxală (realitate fără viață din care trebuie să iasă viață) și universală (simbol al unicității, al complinirii, al plenitudinii și deci al perfecțiunii originare). 1/ El este înainte de toate concretizarea timpului care îl *concepe*. Cosmogonia după Aristofan, care nu-l numește pe Chronos, arată totuși că oul nu ar fi decât o sferă goală dacă circumducția anotimpurilor, altfel spus un început de timp trăit, nu i-ar fi spart coaja, făcând să răsară imediat Eros, unul dintre diversele nume ale lui Phanes din *Rapsodii*. 2/ Oul este totodată și mai ales înglobarea a ceea ce a fost, este și va fi cosmosul: ordine căreia îi aparține omul. Omenirea orfică, contrar părerii pe care și-o putea face Hesiod despre om, nu este fără importanță în fața zeilor. Ea participă la plenitudinea originilor. Actualitatea răului (răspândirea nemuririi primordiale) este inclusă în Timpul din care a ieșit oul. La rândul său genitor al Primului Născut, el oferă salvarea plenitudinii ce trebuie recâștigată. De aceea oul este inutil în perspectiva hesiodică, care se limitează să ridice în slăvi ordinea garantată de Zeus și să constate iremediabila distanță ce-i separă pe oameni (sacrificatori) de zei (sanctificați).[1]

1. Astfel, nu e de mirare să se constate prezența oului în cosmogonia atribuită lui Epimenide din Creta, personaj «versat în cunoașterea lucrurilor divine, mai ales în materie de inspirație și de inițiere» (Plutarh, *Solon*, XII). Metoda sa divinatorie, constând din

2. ***Phanes***. – Phanes, ordonator al tuturor lucrurilor, este zeul tipic orfic. Numele său este derivat de la verbul *phaino* (a face să strălucească, a face să apară, a apărea). El îndeplinește calitatea lui Chronos de «a face lumină» (*ekphaino*). «Acest nume i se potrivește în măsura în care el apare (*phainonti*) [...] și în măsura în care dă tuturor lucrurilor posibilitatea de a apărea (*to phanenai*)» (OF 61). «Cel dintâi vizibil (*phantos*) în Eter» (OF 75), Phanes Văditul este «slăvit în același timp ca femeie și ca genitor» (OF 98). Natura sa dublă, *diphyes*, trădează «imaginea celei mai totale ființe vii cu putință» (OF 81). Forma dublă androgină este o utopie, «de nicăieri»: zeul se află dincolo de limitarea realizată de opoziția dintre masculin și feminin. (Hermafroditismul este o degradare în lume a neamului omenesc din modelul cosmogonic). Phanes nu este numai înzestrat cu două sexe (OF 81, 98). El este înzestrat și cu două perechi de ochi (OF 76), împodobit cu capetele mai multor animale (berbec, taur, leu, șarpe: OF 81) și, pe spate, cu strălucitoare aripi de aur (OF 78l cf. OF 1). Toate aceste reprezentări cu conotație teratologică se regăsesc întocmai în expunerea «după Hieronymos și Hellanikos», dar aplicate lui Chronos: «Era un șarpe care avea un chip de zeu în mijlocul unor capete de taur și de leu crescute în plus; era înzestrat pe lângă acestea cu aripi pe umeri» (OT 54). Chronos se asimila lui Phanes, așa cum Phanes va asimila timpul deja însoțit (purtător) de Ananké

plasarea trecutului *în fața* ochilor pentru a lămuri ceea ce este încă *în spate*, viitorul, presupunea referirea la o plenitudine originală și salvatoare, cea a oului primordial.

(în același timp Natură și Inevitabil/Soartă), ea însăși înzestrată cu un trup dublu»... cum este, a fost și va fi Phanes. Bucla șerpuitoare – șarpele este în același timp imaginea lui Chronos și cea a lui Phanes – își încheie răsucirea. Numai apariția oului permite să se dea dimensiunea temporală fiecăreia dintre întruchipările Chronos-Phanes.[1]

Multiplicitatea aparențelor lui Phanes se concretizează în tot atâtea nume capabile să evoce paleta aspectelor sale. Astfel strălucitorul Phanes este numit de asemenea Protogonos, Erikepaios, Eros, Metis sau Dionysos.

În calitate de *Protogonos*, el este «cel dintâi zămislit», «primul născut», nu în ordinea cosmogonică, ci începând de la spargerea oului («Dacă Phanes a ieșit din «oul primordial», acest mit arată că el este cea dintâi Ființă vie», OF 81). Cel dintâi născut reflectă lumina și-și plimbă privirea circulară (*Imnul orfic* VI). Luminând lucrurile, el este cel dintâi care dezvăluie ordinea (*kosmon*: OF 108). Această forță revelatoare (moștenită de la Chronos) îl autorizează să «instituie sceptrul», pentru a fi cel care domnește «în calitate de strălucit Erikepaios». Dacă etimologia numelui *Erikepaios* (tradus adesea prin Dătător de viață, cu referire la dubla sa natură, «femeie și genitor», OF 81) rămâne complet

1. O mică placă de marmură din secolul al II-lea d.Hr. îl reprezintă pe Phanes-Chronos în sânul oului cosmogonic (basorelief păstrat la Muzeul din Modena). Reproducerea acestei imagini de cult orfice în L. Brisson (ed.) *Orphée. Poèmes magiques et cosmologiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1993, ca frontispiciu (descriere și comentariu, p. 184-185).

necunoscută, referirea la instituirea sceptrului (*skeptron*) clarifică sensul acestei prime domnii. E. Benveniste amintea că *skeptron* este numele de instrument format de la verbul *skepto,* al cărui sens propriu este «a apăsa cu toată greutatea pe ceva, a se sprijini», de unde sensul derivat al verbului: a se justifica bazându-se pe un fapt stabilit. Figurarea primordială a lui *skeptron* este toiagul de sprijin, toiagul de drum al solului, al purtătorului unui cuvânt autorizat. «Este atributul unui itinerant care înaintează cu autoritate, nu pentru a acționa, ci pentru a vorbi. Aceste trei condiții, omul în mers, omul înzestrat cu autoritate, omul purtător de cuvânt, implică una și aceeași funcție, cea a mesagerului care le reunește pe toate și pe care numai el le poate explica. Din faptul că este necesar purtătorului unui mesaj, *skeptron*-ul devine un simbol al funcției acestuia și un semn mistic de legitimare. Din acest moment el califică personajul purtător de cuvânt, personaj sacru, a cărui misiune este de a transmite mesajul înzestrat cu autoritate[1]». *Rapsodiile* îl plasează pe Phanes la originea acestei instituții: ieșire (zeul iese din oul spart); autoritate a celei dintâi domnii; revelație a ordinii lucrurilor («el încredințează zeilor și oamenilor ordinea (*kosmon*) de atunci»: OF 108).

1. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, Paris, Ed. de Minuit, p. 31-32.

Cel dintâi în cârmuirea cosmosului, Phanes-Protogonos-Erikepaios se mai numește și *Eros*.[1] El este «cel dintâi născut» în fragmentul din *Hypsipyle* care evocă «strălucirea incredibilă» (*phaos askopon*), produsă, cu siguranță, prin ieșirea sa. Zeu cu strălucitoare aripi de aur, Erosul cosmogoniei povestite de Aristofan iese din oul primordial și se unește cu Chaos în tenebrele Tartarului (OF 1). Această confruntare a luminosului și a tenebrosului închide hăul. Phanes-Eros ordonează lumea. El nu mai este oarba forță de atracție atotputernică pe care o reține Hesiod ca entitate primordială.

Phanes este numit și *Metis*, cuvânt ce semnifică inteligența practică sau tehnică (*polymetis*), indispensabilă celui care cârmuiește cosmosul. Ca nume propriu, Zeița, ignorată de Homer, este o Oceanidă la Hesiod, care face din ea prima soție a lui Zeus. Forță polimorfă (darul metamorfozei propriu zeilor acvatici), Metis este dotată cu șiretenie omniscientă, cu prevedere prudentă. La încheierea victorioasă a luptei sale pentru suveranitatea definitivă, hesiodicul Zeus își înghite soața, pentru a-i asimila calitățile. Pentru a da un nou început lumii, orficul Zeus o îngurgitează pe antica Metis ca să se unească cu primul ei generator, Phanes. Zeu masculin

1. Substantiv de la *eramai* «a iubi», «a dori». Cuvântul *eros* este atestat de la Homer. Nume propriu la Hesiod. Vz. cartea mea *Cosmogonies grecques*, p. 37-39, 68-70. Cf. J. Rudhardt, *Le rôle d'Eros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, Paris, PUF, 1986; C. Calame, Eros initiatique et la cosmogonie orphique, *in* Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée*, Geneva, Droz, 1991, p. 227-247.

la orfici, Metis este astfel «demonul august [...] care poartă sămânța glorioasă a zeilor» (OF 85).

3. ***Întoarcerea la Phanes.*** – Phanes îi cedează sceptrul lui *Nyx*, în același timp mama (OF 106), soția și fiica sa (OF 98). Un pasaj din Hermias înclină către ipoteza antecedenței lui Nyx: «Pe cel dintâi născut (*protogonos*) nimeni nu l-a văzut cu ochii săi, doar Nyx cea sfântă (*Nyx hiere*)» (OF 86). Nu este aici nici contradicție, nici absurditate, ci afirmare a forței cuprinzătoare a lui Phanes: «Această întreire a figurii feminine primordiale poate să se explice astfel. Fiind orice lucru și având ambele sexe, prin partea sa feminină Phanes este relaționat în toate chipurile posibile»[1]. Un fragment îi prezintă pe Nyx și Phanes ca entități care sunt «cele mai unite» (OF 112). Strălucirea (lui Phanes) nu are efect fără negură (Nyx va semnifica Noaptea), așa cum negura nu are nume fără strălucire: demiurgia lucrează asupra găurilor ascunse ale acestei uniuni primordiale a numelor. Imperativul cosmogonic este aici bine respectat.

În tradiția homerico-hesiodică, Nyx este o divinitate atât de temută încât Zeus însuși nu va îndrăzni să nu-i fie pe plac (*Il.* XIV, 258). Listei epitetelor ei (Neagra, Neguroasa, Îmblânzitoarea, Temuta, Întunecata, Obscura) îi răspunde cea a copiilor săi, ieșiți cu toții în liniște din propriile-i

1. L. Brisson, La figure de Chronos dans la théogonie orphique et ses antécédents iraniens, în *Mythes et représentations du temps*, Paris, Ed. du CNRS, 1985, p. 39-40.

adâncuri, fără vreo împreunare; cu toții sunt tot atâtea fețe ale ei înseși a căror acumulare schițează devenirea profană a lumii și, totodată, acuză caracterul relativ al acesteia: Moros (Datul/Soarta fatală), Ker (neagra Moarte), Thanatos (Sfârșitul), Hypnos (Somnul), Sarcasmul, Disperarea, Hesperidele, Moirele, Kerele, Nemesis (Răzbunarea), Philotes (Patima), Apate (Înșelătoria), Geras (Bătrânețea) și Eris (Vrajba).[1]

Cu siguranță, orficii nu împărtășesc această concepție. «Doică a zeilor» (OF 106, 131), Nyx, după cosmogonia «Păsărilor», produce în adâncul său oul din care va ieși Phanes-Eros, zeul al cărui caracter androgin șterge conotațiile incestuoase pe care diferitele versiuni, luate separat, par să le schițeze proclamând fie antecedența, fie filiația sa. *Papirusul de la Derveni* o așază pe Nyx alături de Protogonos. Această poziție o face să fie aceea din care «emană toate oracolele». Zeus o consultă și află din secretele pe care le rostește ea «tot ce-i era îngăduit să facă» pentru a ajunge la suveranitatea supremă. Datorită acestui ajutor oferit viitorului suveran primește «Temuta» Nyx, la orfici, numele eufemistic «Binevoitoarea» (*Euphrone*). Alte mărturii asupra orfismului îi confirmă forța mantică[2] sau se mulțumesc să

1. *Theog.* 211-232. Vz. C. Ramnoux, *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, Paris, Flammarion, 1986.

2. Astfel, Hermias citează în *Commentaire sur le Philèbe al lui Platon* (247 *c*) două versuri atribuite lui Orfeu: «I-a fost dat [lui Nyx] să aibă divinația întru totul nemincinoasă/ Și se zice că ea dezvăluie viitorul zeilor» (OF 103). Cf. OF 105, 164, 165.

amintească poziția ei primordială.[1] Mamă a Gaiei și a lui Uranos (OF 109), Nyx îi transmite sceptrul vlăstarului său de parte bărbătească.

Etimologiile lui *Uranos* nu trimit decât la imaginea sa de zeu «inactiv»[2], adică pururea neputincios, din pricina mutilării pe care a suferit-o din partea fiului său, Kronos. Cosmogoniile orfice coincid în acest punct cu sistemul hesiodic.[3]

Cu *Kronos*[4], seria regală a zeilor cunoaște un hiat: el nu primește sceptrul de la tatăl său, Uranos, ci i-l smulge după

1. Cosmogonia relatată de Eudemos «o consideră pe Nyx la începutul oricărui lucru» (frag. 150 Wehrli, după Damascius, *De princ.*, I, 319, 8-11 = OF 28). Cf. Chrysippos (secolul al III-lea î.Hr.): «...și în prima carte el spune că Noaptea este cea dintâi zeiță» (frag. 636 = OF 28 A). Aristotel nu ignoră că a face să se nască din Nyx orice există era o opinie răspândită printre «teologi», adică orfici (*Metafizica*, L 6, 1071 *b* 26-27 = OF 24).

2. Numele ar însemna «contemplarea lumii superioare pentru că ea vede ceea ce este sus» (Platon, *Cratylos*, 396 *c*), «limita de sus a totului» (Pseudo-Aristotel, *De Mundo*, 400 A 6; cf. Philon, *De Opificio Mundi*, 37).

3. Castrarea lui Uranos: Hesiod, *Theogonia*, 173-183 (Comentariu: R. Sorel, *Les cosmogonies grecques*, p. 39-43); fragmente orfice: OF 101, 127; *Papirusul de la Derveni*, v. 16-17 Brisson). De asemenea, *Rapsodiile* orfice se potrivesc cu sistemul hesiodic în legătură cu nașterea Afroditei Urania, ieșită din amestecarea spumei spermei cu valurile mării cate primesc sexul tăiat pe care Kronos tocmai l-a aruncat «în spatele lui» (Hesiod, *Theog.* 188-198: fragment orfic: OF 127).

4. Originea cea mai veridică a numelui Titanului ar fi rădăcina **ker*, «a tăia». Să amintim că numele Kronos, cu siguranță sinonim fără aspirație al cuvântului *chronos* (timp), nu are nici o legătură cu ideea de timp. Kronos coseşte: epitetul său tradițional *ankylometes*,

ce l-a emasculat. Kronosul orfic este castratorul hesiodic, cu deosebirea că nelegiuirea sa nu are drept urmare întinderea spațiului și a timpului – care există deja –, ci afirmarea domniei care se pretinde neîmpărțită și neschimbătoare. Violența sa siluiește desfășurarea cosmoteogonică, ducând la violența lui Zeus, fiul lui, pe care nu-l putuse mânca: «Se spune, într-adevăr, că pe toți copiii pe care-i zămislea Kronos îi înghițea după aceea și că i-a vomitat pe cei pe care-i înghițise deja. Se spune că el a înghițit o piatră în locul lui Zeus și că, piatra coborându-i [în stomac], și-a vomitat toți copiii» (OF 80).

Zeus își detronează tatăl și inaugurează cea de-a cincea domnie. *Papirusul de la Derveni*[1] dezvăluie «inițiaților» lui Orfeu «lucrările uimitoare» pe care le-a făcut Zeus după sfaturile lui Nyx pentru a ajunge la suveranitatea supremă. Odată decriptate oracolele «binevoitoarei» Nyx, el știe că

«cu gândul pieziș» sau «cu mintea cotită», calificare atestată de la Homer (*Il.*, IV, 59) chiar atribuie orientării minții sale, forma curbă a coasei sale castratoare.

1. Este vorba de o bucată carbonizată dintr-un sul de papirus descoperit în 1962 în rămășițele unui rug funerar cu ocazia săpăturilor efectuate la Derveni, la nord-est de Salonic. Munca lui Anton Fackelmann, restaurator la Biblioteca Națională din Viena, va permite reconstituirea a douăzeci și trei de coloane de text și a câtorva fragmente din alte patru coloane care le preced. *Papirusul* oferea un comentariu alegoric asupra versurilor orfice. Luc Brisson a dat o remarcabilă traducere a pasajului cosmogonic (în *Revue de l'histoire des religions*, fasc. 4, 1985, p. 418-419). Editarea oficioasă a Papirusului apărută în *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 47, 1982, p. 1-12.

trebuie să-l înghită pe Protogonos pentru a-și apropria extraordinara sa forță de viață și a deveni începutul, mijlocul și sfârșitul oricărui lucru. Această temă a înghițirii este atestată în literatura orfică (OF 129; 167). În acest stadiu cosmic, devorarea nu mai este un act de atotputernicie oarbă (Kronos), ci o înțelepciune, o asimilare a oricărui model al creației.

«Astfel atunci, cum înghițise substanța lui Erikepaios cel dintâi născut,

«El conținea în pântecele său scobit trupurile tuturor ființelor,

«Și amesteca în propriile sale mădulare forța și vigoarea zeului.

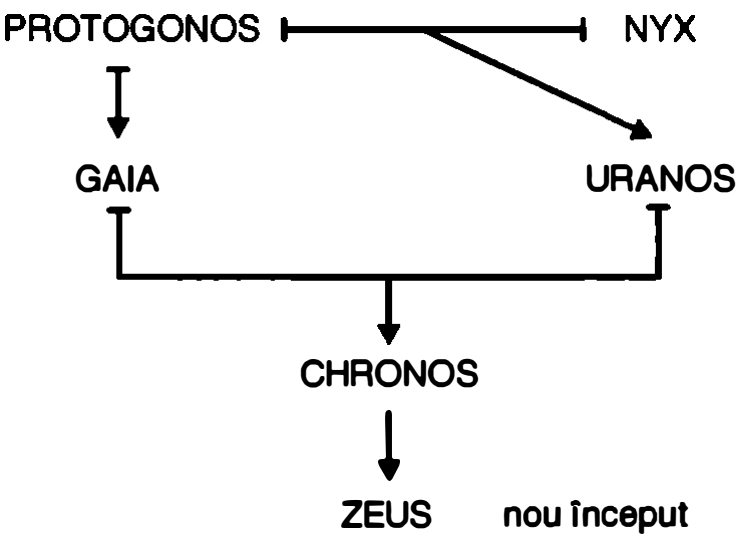
«Iată de ce, prin zei, toate lucrurile s-au aflat din nou înăuntrul lui Zeus» (OF 167; trad. în L. Brisson).

Devorarea semnifică faptul că intelectul se hrănește prin el însuși.[1] «Acum», făcând *tabula rasa* într-un nou început, Zeus o zămislește pe Afrodite (*P. Derv.* v. 31-32), Harmonie și Peitho (v. 34) înainte de a-i concepe pe Gaia, Uranos și Okeanos (v. 35-36), Acheloos «cu apele de argint» (v. 27), Selene (= Luna, v. 38), Soarele (*helion*, v. 43) și stelele (v. 44: textul lipsește). În sfârșit, odată încheiată lucrarea, Zeus a simțit dorința să se împreuneze cu mama sa (v. 46-47).

Zeus recompune lumea în întuneric: el «ascunde» ființele (v. 30), adică le readuce în întunericul originar (al lui Nyx) pentru a-și împlini «uimitoarele lucrări». El zămislește mai întâi o triadă de entități abstracte: Armonia, Convingerea

1. Vz. Sallustius, *De diis et mundo*, 4. Cf. Pausanias, VIII, 8, 3.

(Peitho) și Afrodita, toate capabile să suscite apropieri concordante și echilibrate. Gaia, Uranos și Okeanos sunt acum regiuni: Pământul «fără hotare», Cerul care «se întinde în lărgimea de sus» și fluviul Ocean care «se răspândește departe» pentru a încinge Universul. Zeus devine atunci «zeul cu fulgerul strălucitor» (v. 26), adică Olimpianul teogoniei.[1]



1. Trebuie notat că anumite versuri ale imnului către Zeus păstrat pe *Papirusul de la Derveni* (v. 21-31) se regăsesc citate într-o scriere pseudo-aristotelică datând din a doua jumătate a secolului I î.Hr., tratatul *De Mundo* (40) *a* 27-*b* 7):

«Zeus este primul născut, Zeus este cel din urmă, el, stăpânul tunetului,

Zeus este capul, Zeus este mijlocul, din Zeus s-a născut totul.» (*De Mundo*, trad. fr. J. Tricot).

«Zeus a fost cel dintâi care a ființat, Zeus cel cu fulgerul strălucitor este cel din urmă,

Zeus este capul, Zeus este mijlocul, din Zeus s-a creat totul» (*Papirusul de la Derveni*, trad. fr. L. Brisson).

Planșa V. – Cosmogonia de la «Derveni»

Zeus își va trece sceptrul fiului său Dionysos. Dar devorarea ca asimilare a oricărei creații este un model depășit când va cădea «numărul perfect». Noul rege va trebui să fie *inițiat* (vz. cap. III).

VI. Versiunile «argonautice»

Cu Argonauticele, părăsim țărmurile orfismului și trecem din nou de la mit la legendă.

1. **Construcția lui Apollonios din Rhodos.** – Orfeu, în epopeea lui Apollonios din Rhodos (secolul al III-lea î.Hr.) participă la expediția argonauților pentru a-i proteja de cântecele mortale ale Sirenelor. Înaintea acestui episod (IV, 891-919), cântărețul trac intervine pentru a evita mânia pe care Zeus ar fi putut s-o dezlănțuie ca urmare a cuvintelor de blestem ale războinicului Idas. El se hotărăște atunci să cânte nașterea și rânduirea lumii: «[Orfeu] cânta cum Pământul (*gaia*), Cerul (*uranos*) și Marea (*thalassa*), odinioară (*to prin*) confundate într-o formă unică (*mie synarerota morphe*), în urma unei discordii funeste (*neikeos*), au fost separate și puse fiecare la locul său; cum, în eter, o poziție (*tekmar*) fixată pentru totdeauna le-a fost atribuită astrelor și mersului Lunii și al Soarelui; cum s-au înălțat munții și cum au luat naștere vuitoarele fluvii, cu nimfele lor, ca și toate ființele care umblă. El cânta și cum, la început (*proton*), Ophion și Oceanida

Eurynome erau stăpânii înzăpezitului Olimp; cum, învinși prin forța brațelor lor, unul și-a cedat partea lui Cronos, celălalt – Rheei, și au căzut în apele lui Okeanos; atunci a fost epoca în care învingătorii domneau asupra Titanilor, zei favorabili, în timp ce Zeus, încă un băiețandru, având încă în minte gânduri copilărești, locuia în adâncul peșterii din Dikte: Ciclopii născuți din Pământ nu-i asiguraseră încă puterea dăruindu-i trăsnetul, tunetul și fulgerul [= cele trei atribute ale Ciclopilor], armele care-i conferă lui Zeus supremația.»[1]

Această cosmogonie nu are orfic decât numele. Ea seamănă mai mult cu un costum de arlechin. Starea de amestec între Gaia, Uranos și Thalassa (= Pontos), această «formă unică» ce domnea «odinioară», sunt concepții total străine vechilor cosmogonii, care preferau demiurgia numelor proprii confuziei de materii. Când presocraticii vor dezvolta ideea unui amestec originar al elementelor, se vor feri s-o numească prin vocabule împrumutate din miturile cosmogonice (Chaos, Nyx...), dovadă că, în această epocă, acestea erau improprii să desemneze o asemenea stare. În plus, expresia *morphe mia*, «formă unică», nu este atestată înainte de Euripide (frag. 484). Întrebuințarea cuvântului *tekmar*, «poziție», poate fi un alt împrumut al lui Apollonios,

1. Apollonios din Rhodos, *Argonauticele*, I 494-522 = OF 29. Trad. fr. E. Delage, ușor modificată (Paris, Les Belles Lettres, 1974).

de această dată din sistemul lui Alcman.[1] În sfârșit, menționarea lui *neikos*, «discordia», i-a făcut pe glosatori să considere că eruditul alexandrin se inspira din sistemul lui Empedocle.[2]

Această cosmogonie nu este un exercițiu de stil. Apollonios ia drept pretext o ceartă, pentru a sublinia importanța pe care o acordau oamenii din vremurile de demult oricărei povestiri despre «origini». Cântând armonia cosmică, Orfeu pune capăt gâlcevei dintre Idas și argonauți și, de aici, dintre oameni și zei. Chemarea cosmogonică este chemarea la ordine. Cu alte cuvinte, faptul că această cosmogonie nu are nici o bază orfică nu trebuie totuși să ne împiedice să considerăm că Apollonios ne oferă o mărturie despre impactul

1. Cuvântul *tekmar* este prezentat sub forma *tekmor* (lit. «sfârșit») în comentariul anonim al fragmentului cosmogonic din Alcman, poet liric din a doua jumătate a secolului al VII-lea î.Hr. (vz. R. Sorel, *Les Cosmogonies grecques*, cap. III).

2. Această apropiere este, dacă nu contestabilă, cel puțin departe de puterea de cuprindere a conceptelor. După Empedocle (secolul al V-lea î.Hr.), starea inițială este cea de unitate perfectă și de Iubire: este Zeul-Unul numit Sphairos, «pretutindeni egal cu sine însuși și fără nici o limită» (95B). Iruperea lui Neicos (Ura) în sfera divină dă naștere multiplicității: mișcarea vibrând de Ură izolează, separă, în timp ce mișcarea învolburată a Iubirii (Philia) adună, organizează elementele: se disting atunci cercurile concentrice de Apă, Aer, Pământ și Foc și corespund mișcării a-cosmice a iubirii de sine. În cea de-a doua fază, Philia unește din nou elementele risipite pentru a crea diferențele: este iubirea de celălalt (vz. J. Bollak, *Empédocle*, I, *Introduction à l'ancienne phisique*, Paris, Ed. de Minuit, 1965).

acestui tip de povestire. De altfel, e semnificativ faptul că Orfeu nu vâslește alături de argonauți, ci le dă *cadența*, ritmul perfect.

2. **Versiunile lui Pseudo-Orfeu.** – O epopee imaginată de un autor anonim din secolul al V-lea d.Hr. se prezintă drept povestirea pe care Orfeu însuși, în amurgul vieții, o spune despre aventura sa argonautică pentru «discipolul» său Musaios. Poemul începe prin a evoca: «Implacabila necesitate a vechiului Chaos și Timpul (Chronos) – cum acesta a dat naștere, sub imensitatea spirelor sale, Eterului și Iubirii (Eros) cu dublă natură, reputați zei cu privirea pretutindeni prezentă, strălucit tată al Nopții (Nyktos) eterne, el, pe care tânăra spiță a muritorilor îl numește Phanes, pentru că a apărut (*ephante*) cel dintâi...».[1]

Orfeu îi evocă apoi pe urmașii zeiței Brimo (Persefona) și lucrările funeste ale Giganților «trist rod al picurilor produși de Cer (Uranos)» (v. 19). Castrarea lui Uranos – presupunând-o pe Gaia pentru a fecunda stropii însângerați – apare astfel drept un episod atât de cunoscut încât îl scutește pe poet să le așeze nașterea în catalogul genealogic. Un alt pasaj al poemului încearcă să demonstreze că forțele primordiale trebuiau să-și găsească locul în această versiune: «A fost mai întâi imnul întunecat al vechiului Chaos, cum a produs el

1. *Argonauticele orfice*, ed. și trad. fr. F. Vian, Paris, Les Belles Lettres, 1987, versurile 12-16 (vz. p. 197-198, încercare de punere în ordine a versurilor 12-32).

unul după altul elementele naturale, cum Cerul (Uranos) a ajuns la marginile universului, nașterea Pământului (Ge) cu pieptul întins, adâncurile Mării (Thalassa) și cel mai vârstnic dintre toți, Iubirea (Eros), fiecare deosebit de ceilalți; apoi Kronos, teribilul distrugător, și cum i-a revenit lui Zeus ce-și agită fulgerul suveranitatea asupra preafericiților nemuritori.»[1]

Forțe hesiodice (Chaos, Uranos, Gaia și Pontos = Thalassa) și zei orfici (Chronos, Eros-Phanes, Nyx, Eterul) stau alături în aceste două pasaje care se îmbină și se opun în același timp. Forța prin excelență a *Rapsodiilor*, Chronos, nu este citată decât în primul imn. Nyx, fiica lui Chaos la Hesiod, îl are aici drept tată pe Eros-Phanes, însă dispare în cea de-a doua versiune. Nici unul dintre cele două pasaje nu specifică faptul că zeul androgin iese din vestitul ou cosmogonic.

Sub un indice hesiodic comun (Chaos), prima versiune capătă accente orfice evidente (Chronos, Eterul, Eros-Phanes, Nyx), pe când cea de-a doua îi ocultează pe Chronos și Nyx, însă aduce straturi complementare luate din teogonia lui Hesiod. În timp ce *Argonauticele* lui Apollonios îmbrăcau o haină de arlechin, versiunile lui Pseudo-Orfeu prezintă un potpuriu.

1. *Ibid.*, v. 412-427; trad. fr. F. Vian (OF 29A).

Capitolul III

Antropogonie și polarități ale nemuririi
Diverșii Dionysos, titanii și oamenii

I. Mitul zeului dezmembrat

«Orfeu a transmis în ceremoniile misterelor sfâșierea lui Dionysos» (Diodor, V, 75, 4).

Mitul dezmembrării fiului lui Zeus săvârșite de Titani va fi circulat cel puțin începând cu secolul al VI-lea î.Hr., după Pausanias, care recunoaște la Onomacritos, contemporan al Pisistratizilor, grija de a fi scris un poem cu acest subiect (VIII, 37, 5). Povestea «patimilor» tânărului zeu prezintă nenumărate versiuni, toate propice alegoriilor naturaliste, exegezelor filozofice ale stoicilor și ale neoplatonicienilor, ca și comentariilor polemice, prețioase, dacă nu disprețuitoare, ale autorilor proaspăt convertiți la creștinism. O variantă târzie, etichetată drept orfică, expune originea omului plecând de la pedeapsa dată de Zeus Titanilor deicizi.

Înainte de a schița o reconstituire a mitului în procesul transmiterii lui, să-i amintim trama, așa cum se poate deslușì ea în ciuda ramificațiilor sale încâlcite.

Născut dintr-o legătură nelegitimă, mai precis incestuoasă, a lui Zeus cu Rhea (sau Demeter, identificate după toate aparențele) sau cu Persefona (după Orfici), Dionysos, numit uneori Zagreus, este expus geloziei Herei. Abătând atenția paznicilor lui, Cureții, ea îi pune pe Titani să-l ucidă, după ce l-au atras cu ajutorul unor jucării și a unei oglinzi. Ucigașii, acoperiți cu praf de ipsos, îmbucătățesc trupul tinerei lor victime, îi fierb și apoi îi frig mădularele și, după o versiune târzie, le mănâncă. Numai inima lui Dionysos a scăpat furiei lor canibalice. Pallas Atena o ia, i-o duce lui Zeus, care-i trăsnește de îndată pe Titani și-i prăvălește în Tartar. Două versiuni, fiecare îmbogățită cu variante, povestesc soarta zeului dat morții: conform uneia dintre ele, Dionysos revine la viață după ce rămășițele mădularelor sale ar fi fost adunate și puse din nou la un loc[1]; conform versiunii delfice, inima lui este îngropată în cel mai apolinic dintre sanctuare.[2] O tradiție considerată orfică afirmă că neamul omenesc s-a născut prin întărirea funinginii din vaporii ce se ridică din Titanii loviți de trăsnet[3].

1. Euphorion, frag. 36 Powell = OF 36; Olympiodoros, *Comentariul la Phaidon allui Platon*, 67*c* = OF 211.

2. Clement Alexandrinul, *Protrepticul*, 2, 18 = OF 35.

3. Olympiodoros, *Comentariul la Phaidon al lui Platon*, 61*c* = OF 220.

Fierberea membrelor hăcuite ale lui Dionysos este constanta mitului, atestată până la autorii creștini. Pentru noi, îndepărtați cititori ai lui Pausanias, ea nu-și găsește cea dintâi exprimare decât în secolul al III-lea î.Hr., într-un fragment al poetului epic și elegiac Euphorion din Chalcis:

«Într-un exces de violență, ei [Titanii] l-au pus la fiert» (frag. 14 Powell).

Gramaticul și poetul Callimah, contemporan cu Euphorion, pomenește mădularele sfâșiate ale zeului aruncate într-un cazan (frag. 643 Pfeiffer). Această macabră gătire operează conform unui proces special, a cărui semnificație subversivă va apărea în cursul interpretării mitului. Să ne mulțumim pentru moment să amintim că mădularele victimei sunt fierte, apoi fripte: «Cât privește Titanii care îl rupseseră în bucăți, aceștia puseră un cazan pe niște pirostrii, aruncară în el mădularele, după ce mai întâi le uniră la loc, apoi, înfigându-le în frigare, le puseră deasupra flăcării lui Hefaistos» (Clement Alexandrinul, *Protrepticul*, II, 18 = OF 35).

Epopeea dionisiacă a lui Nonnos din Panopolis, erudit creștin de limbă greacă din secolul al V-lea, precizează că tânărul zeu nu a fost sfâșiat viu, ci i s-a retezat gâtul cu o *machaira* (cuțit de sacrificiu) înainte de a fi îmbucătățit de către călăii săi (*Dionisiacele*, VI, 173). Această informație va avea importanță când va trebui să se distingă orficul Dionysos de Dionysos care prezidează ritualurile de diasparagmos și de omofagie.

La aproape două secole după Callimah, epicureul Filodem din Gadara va preciza că zeul dezmembrat renaște:

«După ce a fost sfâșiat de Titani, iar Rhea i-a adunat mădularele, el [Dionysos] s-a întors la viață» (*Despre pietate*, 44 = OF 36).

Cam în aceeași epocă, prin secolul I î.Hr., Diodor din Sicilia face un rezumat destul de confuz al acestei tradiții în lucrarea sa *Biblioteca istorică*: «Născut din Zeus și din Demeter, zeul a fost sfâșiat de Fiii Pământului [Titanii], apoi fiert, după care mădularele i-au fost potrivite la loc de Demeter, iar zeul a început să trăiască iarăși» (III, 62, 2-6 = OF 301).

Alte versiuni atribuiau fie Titanilor înșiși, fie Rheei, dar mai ales fratelui său Apolo, grija de a fi adunat la un loc mădularele risipite ale lui Dionysos.[1]

Autorii creștini s-au abținut să răspândească versiunea conform căreia pruncul Dionysos a revenit la viață, pentru a nu trebui să spună că acesta ar fi putut «reînvia». Clement Alexandrinul (înainte de 150 – după 220) povestește că Apolo, la porunca lui Zeus, face un mormânt, *nekron*, pentru leșul dezmembrat al lui Dionysos (*Protreptic*ul, II, 18, 2 = OF 35). În secolul al IV-lea, siracuzanul Firmicus Maternus nu face nici o aluzie la renașterea tânărului zeu când îi prezintă mitul în violentul său pamflet împotriva păgânilor (*De errore profanarum religionum*, VI = OF 214a). De această dată, el nu vorbește de o înmormântare, ci, în loc de mormânt, pomenește un templu în care s-ar odihni inima salvată a victimei,

1. Cf. Proclos, *Com. la Timaios*, 35*b*; Olympiodoros, *Com. la Phaidon*, 67*c* = OF 211.

închisă într-o statuie de ipsos cu chipul său. Cât privește pe Arnobius din Sicca (260?-327), retor latin convertit la creștinism în 296, acesta nu spune nimic despre ce s-a întâmplat după pedepsirea ucigașilor loviți de trăsnetul lui Zeus și prăvăliți în străfundurile Tartarului (*Adversus gentes, Împotriva păgânilor*, V, 19). De fapt, acești autori voiau să ferească de orice urmă de păgânism dogma învierii, în timp ce orfismul avea în vedere un mit al înnoirii articulat pe afirmarea nemuririi sufletului.

Schemei constante dezmembrare-fierbere, Firmicus îi adaugă mâncarea cărnii lui Dionysos de către Titani. Autorul creștin se grăbește să ridiculizeze această teofagie sub pretextul «motivării» ei: a face să dispară orice urmă a crimei! Dacă nu se ia în seamă folosirea lui în scopuri polemice, episodul mâncării este o dimensiune importantă – dar nu esențială – a mitului orfic de îndată ce acesta este raportat la varianta sa antropogonică.

Nașterea oamenilor din cenușa Titanilor, amestecată cu Pământul, ar fi fost povestită pentru prima dată în pragul secolului al II-lea de către retorul și filozoful Dion Chrysostomos (*Orationes*, XXX, 55). De fapt, Plutarh presupunea deja această filiație când exegeza sa morală amintea că cei vechi numeau «Titani» partea din noi care e irațională, violentă și demonică (*De esu carnium*, I, 7, 996*c* = OF 210). Trebuie să-l așteptăm pe Olympiodoros, neoplatonician din secolul al VI-lea, pentru ca nașterea neamului omenesc (din funinginea depusă de vaporii care se ridicau din Titanii carbonizați) să fie legată în mod explicit de mâncarea cărnii

victimei de către călăii ei: «se povestește despre el [Dionysos] că a fost îmbucătățit de către Titani, stârniți de Hera, și că aceștia i-au mâncat carnea. Mâniat pe ei, Zeus îi trăsnește, iar funinginea care se formează din vaporii ieșiți din trupurile lor devine materia din care sunt făcuți oamenii.»[1]

II. Dionysos orgiastic și Dionysos orfic

«Avem mulți Dionysos...». Această constatare a lui Cicero (*De nat. deor.* III, 58) este o puternică incitare la rezolvarea polimitiei acestei divinități proteiforme, existând riscul să nu înțelegem nimic din semnificația orfică a dezmembrării. Astfel, se cuvine să-l distingem de îndată pe tânărul zeu orfic de acel Dionysos care prezidează orgiasmul extatic, înainte de a cerceta varianta finală a mitului (mâncarea sau nu a cărnii sale de către Titani).

1. **Dionysos orgiastic.** – Mitul orfic povestește o crimă, urmată de o dezmembrare, apoi de o dublă preparare a cărnii victimei. El este la antipodul practicilor de diasparagmos și de omofagie făcute la instigarea lui Dionysos «încornorat ca un taur» și «cu o coroană de șerpi pe cap» pe care-l aduce pe scenă Euripide în *Bacantele* (100-101). Acest fiu «răgând» și «mormăind» (*bromios*) pe care Zeus l-a avut de la o muritoa-

1. Olympiodoros, *Comentariu la Phaidon al lui Platon*, 61*c* = OF 220; trad. fr. *in* L. Brisson (ed.), *Orphée. Poèmes magiques et cosmologiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 142.

re, prințesa tebană Semele[1], împărtășește credincioșilor săi gustul pentru sfâșierile în carne vie. Ritul consta în devorarea cărnii *crude* (omofagie) a unui animal hăituit prin munți și văi și sfâșiat *viu* (diasparagmos). Euripide a evocat plăcerea deosebită pe care o simte posedatul de Dionysos când, la sfârșitul participării sale la un dans zgomotos și la o cursă tumultuoasă peste munții împăduriți, se îndoapă cu carnea sângerândă și încă palpitând a victimei sale.[2] Creștinul Arnobius își va depăși disprețul și dezgustul pentru a descrie cu realism aceste ospețe omofagice în cursul cărora participanții sfâșiau cu lăcomie măruntaiele victimelor caprine ale căror behăituri, precizează el, încă se mai auzeau (*Adversus gentes*, V).

Acest caracter delirant al zeului era cunoscut de Homer, care îl califica deja pe Dionysos drept *mainomenos* «ieșit din minți», «delirant» (*Il.*, VI, 132). Cuvântul «menade», la plural, desemnându-le pe slujitoarele acestui Dionysos (Bacchios), este din aceeași rădăcină cu epitetul atribuit zeului în *Iliada*. O parte a vocabularului orgiastic conține *mania*, «delirul», «frenezia»; *mainas*, «demența». Dionysos își menține adepții într-o continuă stare de nebunie: stăpânite de halucinații, bacantele cred că văd țâșnind izvoare de lapte, de vin și miere[3]; abia aud mugetele unei cirezi în depărtare, că

1. Fiica lui Cadmos, eroul întemeietor al Tebei. Se constată deja că acest Dionysos, fiul unei muritoare, nu poate fi zeul orfic care preexistă oamenilor.

2. Euripide, *Bacantele*, 135-140; *Cretanii*, frag. 472.

3. Pământul și stânca, la o lovitură de tirs (toiagul bacanților și al bacantelor înfășurat în iederă și viță de vie, cu un con de pin în

și încetează să mai alăpteze la sân animalele sălbatice încoronate cu iederă și volbură, sar și se reped asupra vitelor pe care le sfâșie (*Bacantele*, 689-711). Victima este încărcată cu eficiență divină prin însăși magia ritului – el însuși inseparabil de starea de transă orgiastică (*ekstasis*, ieșire din sine). Bacantele îl încorporează pe zeu (*entheoi*, de unde *enthusiasmos*) atunci când devorează animalul complet crud: există un Dionysos «ied» (ritualuri laconiene), un Dionysos «taur» (ritualuri eleate); un Dionysos «cu piele de capră» (în Atica); un Dionysos «panteră» sau «căprior»...[1] Eliberarea (*lysis*) orgiastică urmărește regenerarea în contactul cu divinul prin intermediul unei evadări «prin partea de jos» a banalității cotidiene: diasparagmos și omofagia dezlănțuie și sălbăticesc printr-o seamă de zbateri frenetice și de porniri extatice. Confundarea bestială cu divinitatea se prelungește în prezent, manifestându-se până și în podoabele Menadelor însoțite de nebrida lor (piele de capră).

Mai mult: Dionysos Omestes, «mâncătorul de carne crudă», putea fi flămând de carne omenească și își împingea adepții să se dedea la alelofagie, acțiunea de a se mânca între

vârf), secretă vin, lapte și miere: Euripide, *Bacch.* 142 și urm. și 706 și urm.; Nonnos, *Dionysiacele*, XL 306-309; Himerios, *Discursuri* XLVI (XIII) 6.

1. «Dezmembrarea răspunde obiceiului de a face talismane de fertilitate din părțile trupului animalului în care este concentrat spiritul vegetației; iar omofagia, dorinței de a asimila forțele magice care au fost concentrate asupra lui» (H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1951, p. 376).

ei.[1] Un anume Euelpis din Carystios, ale cărui cuvinte vor fi redate de Clement Alexandrinul și de Porphyrios, afirma că ritualul lui Dionysos Omadios din Chios comporta un sacrificiu uman prin sfâșiere, «ceea ce ar duce, remarcă H. Jeanmaire, la admiterea faptului că mâncarea cărnii crude a victimei animale a putut fi un substitut al unui fel de sacrificiu mai barbar».[2] Zeu cuceritor prin excelență, Dionysos își recapătă forțele și mistuie totul pentru a oferi substitute rituale acestei evaziuni făcute «prin partea de jos» și cerute de întreaga comunitate informală a fidelilor săi (thiasa). «Căci extazul dionisiac, amintea Nietzsche, care distruge limitele și hotarele existenței, conține, atâta timp cât durează, un element *letargic* în care se pierde tot ce a fost trăit în chip personal în trecut. Acest abis separă una de cealaltă lumea realității cotidiene și pe cea a realității dionisiace. Dar realitatea cotidiană, de îndată ce revine în conștiință, este simțită ca atare cu dezgust: o propensiune ascetică de negare a voinței este rodul stărilor dionisiace».[3]

1. Frenezia pe care o stârnește devorarea cărnii crude a unui animal rupt în bucăți încă viu poate da în nebunia primejdioasă care le făcuse pe Bessaride (*i.e.* Bacantele) nu numai să sacrifice oameni pentru a le gusta carnea, ci și să se sfâșie între ele: vz. Porphyrios, *Despre abstinență*, II, 8.

2. H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1951, p. 256. Studiu fundamental asupra acestui subiect.

3. F. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, ed. G. Colli et M. Montinari, Paris, Gallimard, 1977, p. 69.

2. Dionysos orficul. – Refugiului în anterioritate (letargie patologică, deformare halucinatorie a prezentului) renăscocit de Dionysos orgiasticul, mitul orfic al zeului chinuit îi opune un tip diferit de «asceză» (în sensul primar al cuvântului *askesis* sau *askema*, «exercițiu»). El instituie un mod de trăire în cotidian: «felul de viață orfic» (*bios orphikcos*), a cărui regulă fundamentală este «să te abții de la orice omor», ceea ce semnifică în același timp abținere de la mâncarea cărnii și refuz de a participa la însângeratele sacrificii oficiale și la banchetele la care se consumă carne, care le urmează în mod obligatoriu (vz. cap. IV).

Dionysos orficul este un tânăr zeu născut din împreunarea incestuoasă a lui Zeus cu Persefona (Kore). Sortit să fie «cel din urmă rege printre zei», cel de-al șaselea conform numărului perfect al cosmoteogoniei orfice, el va primi de la tatăl său stăpânirea Universului: «Ascultați, zei: iată-l pe cel pe care vi-l dau ca Rege» (OF 208). Numai această înălțare trebuie să treacă drept *inițiere*, căci Dionysos, bastardul, nu e numai un copil mic (*nepios*), ci și un tânăr, *neos*, cuvânt ce înseamnă și «nou» și se folosea cu referire la ceea ce participă la o înnoire. Altfel spus, la sfârșitul procesului cosmic, înnoirea nu mai poate fi o devorare a predecesorului (vz. cap. II), ci o inițiere, o reînnoire (a zeului și a ceea ce va reprezenta el de acum înainte).

Mitul dezmembrării este povestirea acestei schimbări. El instituie o nouă etapă a lumii și pune bazele cârmuirii regale a vremurilor noi. Titanii vor îndeplini funcția de magiștrii ai inițierii în măsura în care patronează efectiv o trecere. Ei își

comit nelegiuirea murdari de ipsos (*gypsos*). Această spoire n are rolul de a le ascunde identitatea, ci de a simula strigo ființe de dincolo care, în această calitate, sunt capabile ; inițieze: ei «îl omoară» pe solicitant, pentru a-l face «să r nască», și aceasta conform unui ritual fiert-fript ce inversea: uzul din bucătăria sacrificială a bucatelor destina Olimpienilor. Titanii nu-l urmăresc, nici nu-l vânează ; Dionysos: ei îl farmecă, îi abat metodic mințile trezindu prin arătarea unor obiecte (sfârlează, conuri, arșice și ogli dă)[1] care vor deveni *crepundia* sau *signa* «jucăriile mistic atestate în papirusul de la Gorub ca *symbola* folosite anumite mistere. Odată săvârșit acest farmec, schimbarea conștiință se împlinește total atunci când Titanii, în loc să sfâșie de viu, îl omoară dintr-o dată. Mitul nu cunoaș cruzimea diasparagmos-ului. Inițiatul trebuie acum să rena că printr-o serie de ritualuri respectate cu grijă de Titar care mai întâi îl fierb, apoi îi frig mădularele separate une de altele, condamnând astfel practica omofagiei (consumar imediată a cărnii crude și palpitânde) și operând o inversare procesului sacrifical al cetății (care merge de la fript – m runtaiele fripte – la fiert). Această dublă preparare nu es sacrificială, ci inițiatică. Ea permite Titanilor să reaprin flacăra divină și nemuritoare a copilului, conferindu-i o no tinerețe, căci «prepararea fiert-fript» constituie rituri a

1. Despre tema oglinzii în speculațiile neoplatonice, v J. Pépin, Plotin et le miroir de Dionysos, *Revue internationale philosophie*, n° 92, 1970, n° 92, fasc. 2, p. 304-320.

nemuririi și reîntineririi atestate în conștiința greacă. Zeița Demeter dorește să-l scape pe Demophon, fiul regelui Celeos, de «bătrânețe și moarte» ascunzându-l în fiecare noapte «sub focul arzător ca o torță».[1] Thetis îl va supune pe fiul său Achile la un tratament de același fel. Fetele lui Pelias îl taie în bucăți pe bătrânul lor tată și-l fierb într-un cazan pentru a-l întineri. Avem de-a face aici cu rituri de trecere ale căror efecte sunt împiedicate de lipsa de credință a muritorilor (neinițiați). În cazul lui Dionysos nu există nici un risc de perturbare a ritualului, pentru că oamenii nu s-au născut încă.

Conform versiunii orfice, Dionysos se naște din legătura dintre Zeus și propria lui fiică, numită Persefona sau Kore, stăpâna acestei lumi de jos, care, o dată cu sosirea oamenilor, este destinată să devină împărăția funerară de dincolo. Această filiație implică un fel de intimitate cu lumea morților: Dionysos orficul poate ajuta ființele născute din propria sa «pătimire» din momentul în care vor fi refuzat în timpul vieții să redeschidă «suferința» mamei sale urmând cu grijă modul de viață orfic. «Spune-i Persefonei că Bacchios însuși te-a eliberat» (Foița de la Pelinna). Conștiința greacă nu vedea nici o contradicție între a arăta mormântul zeului (la Delfi)[2] și a-i înfățișa renașterea pe numeroase monumente.

1. *Imnul către Demeter*, 231 și urm.; cf. Papirusul berlinez 44, 91 și urm. = OF 49.

2. Prezența unui mormânt al lui Dionysos la Delfi semnalată de Philochoros, frag. 22 și 23 (*Fragmenta Historicorum Graecorum*, I, ed. C. și T. Müller, p. 288-389). Cf. Dinarchos, *in* ed. C. și T. Müller, IV, p. 391.

Mormântul amintește faptul că Dionysos orficul a intrat în Hades datorită condamnării sale la moarte (inițiere), și nu trăind la fel ca Dionysos fiul Semelei.[1]

Consecințe

1. Zeul chinuit al orfismului nu concentrează în el forțele magice pe care vor să le asimileze Menadele și nici nu este în centrul unei interferențe dintre umanitatea și bestialitatea în care zburda thiasul: el deschide către un cosmos diferit, populat acum de oameni, care vor avea de învățat – de la Orfeu – semnificația ritualurilor care i-au precedat și au dus la apariția lor pe pământ.

2. Ideea renașterii zeului îi încurca pe autorii creștini, puțin înclinați să admită că ideea de resurecție ar fi putut încolți pe teren păgân. Dionysos orficul renaște mai degrabă decât reînvie. Dionysos nu se oferă ca mântuitor... pentru că oamenii nu există înaintea «patimilor» sale. Iisus reînvie «ca pârgă a celor adormiți» (I Co 15, 20). Dionysos renaște la sfârșitul unei inițieri.

3. Pentru că este un mit cu caracter clar inițiatic, ideea unei periodicități (dispariție/reapariție) lipsește complet. Destinația sa orfică nu are întru nimic de-a face cu explicația

1. «Se povestește că el [Dionysos] a făcut-o pe mama sa Semele să urce din Hades și să se împărtășească din nemurirea lui, schimbându-i numele în Tyonne» (Diodor din Sicilia, IV, 25, 4).

fizică pe care puteau s-o dea povestirii despre dezmembrare «alegoriștii naturii», *physiologuntes*. Conform acestor exegeze naturaliste, ai căror principali martori vor fi Diodor și Cornutus[1], ar fi vorba de un simplu mit «al anotimpurilor» apărut din banala constatare a morții și renașterii vegetației: în fiecare an natura renaște. Dionysos dezmembrat ar fi vița de vie; Titanii – culegătorii care rup și strivesc strugurii înainte de a fierbe vinul pentru a-l îmbunătăți (*lenos*, teasc, mai înseamnă și coșciug); Demeter (pământul), fecundată de Zeus (cerul, ploaia) pentru a-i da naștere lui Dionysos (vița de vie), adună mădularele viței și o face să renască în fiecare an. Dionysos orficul nu este o divinitate agrară, ci un copil-zeu a cărui inițiere coincide cu *începutul* unui nou *sfârșit* cosmic.

4. Mitul a fost uneori legat de ideea de palingeneză. Trebuie să fim prudenți în legătură cu sensul acestui cuvânt. La fel cum schema orfică nu cristalizează ideea universală a trezirii naturii sau a vegetației, mitul se deosebește de aceea, mai filozofică, de palingeneză – cel puțin în accepția pe care stoicii o dau acestui termen ca eternă întoarcere periodică a acelorași elemente ale Universului. Sufletul cu judecată, citim la Marcus Aurelius, «dă ocol lucrurilor și își dă seama că nepoții noștri nu vor vedea nimic nou, așa cum predecesorii noștri nu au văzut nimic în plus față de noi, ci că, într-un anume fel, omul de patruzeci de ani, înzestrat cu o

1. Diodor, III, 62, 6-7 = OF 301. Cornutus, *Theol. gr. compend.* 30, ed. Lang, p. 62, 20-112.

oarecare inteligență, a văzut întregul trecut și întregul viitor în identitatea lor cu prezentul» (*Cugetări* XI, 1, trad. A.I. Trannoy). Dacă ideea de palingenezã trebuie reținută în contextul orfic, trebuie s-o facem în sensul pitagoreic de *naștere din nou*, *palin genesis*: «ființele care s-au născut cândva se nasc din nou» (VIII *a* Dumont). Așadar nu este vorba de evenimentul cosmic pe care-l stabilește concepția stoică (posteritatea nu va vedea nimic nou la fel cum nici strămoșii noștri n-au văzut), ci de o realitate individuală (metempsihozã) cauzată de nemurirea sufletului. Palingeneza ar fi atunci o consecință a mitului, nu motivarea sa.

5. Contrar unei idei acceptate, mitul orfic al lui Dionysos nu are nici o legătură cu mitul lui Osiris. Identificarea lui Dionysos cu Osiris a fost constant afirmată cu insistență până la a se trage concluzia că legenda morții zeului orfic este copia mitului osiric.[1] Diferențele sunt totuși frapante. Cu siguranță, legenda zeului egiptean înregistrează etapele unui ritual inițiatic, însă nici mijloacele, nici finalitatea nu coincid cu cele ale lui Dionysos. Osiris este omorât și înecat în Nil de fratele lui, Seth; alte variante menționează tăierea în bucăți a leșului său și risipirea lui în întreg Egiptul. Soția sa Isis pornește în căutarea rămășițelor lui și îi reîntregește

1. Identificare: Herodot, II, 42 și 144; Diodor, I, 11, 3 = OF 237; I, 23, 7 și 96, 5 + OT 95-96; I, 25, 2; Plutarh, *De Is. et Osir.*, 13, 356 B; 28, 362 B; 34-35, 364 D; 35, 364 F; 36, 365 D; Servius, *In Verg. Georg.*, I, 166 = OF 213; Cornutus, *De nat. deor.* 28; Theodoretos, *Graec. affect. cur.* I, 21 = OT 103.

trupul; Anubis alcătuiește cea dintâi mumie («trupul învierii»), dându-i posibilitatea lui Isis să-i reinsufle viață. Mitul egiptean face să răsară viață din moarte; mitul grec scufundă părticica divină în învelișul trupesc. Când un egiptean vorbea de «cel care înnoiește nașterile» (expresie aplicată lui Amenenhat I și lui Sethi I), el se gândea la fazele schimbării energiei, și nu la metempsihoză, care nu are nici un fundament în mentalitatea epocii faraonice.[1]

6. În sfârșit, identificarea lui Dionysos orficul cu Zagreus este mai degrabă problematică decât lămuritoare. Zagreus, a cărui etimologie este necunoscută[2], dar a cărui origine cretană pare un punct câștigat, îl desemnează pe Marele Vânător nocturn de fiare sălbatice. *Alcmaeonis* (secolul al VI-lea î.Hr.), poem epic din ciclul teban, îi menționează numele, dar *Dionisiacele* lui Nonnos (secolul al V-lea) sunt acelea care transferă pentru prima dată asupra lui Zagreus tot ceea ce are legătură cu patimile lui Dionysos. Cu opt secole mai devreme, Callimach alăturase cele două nume pentru a desemna vlăstarul născut din legătura incestuoasă a lui Zeus cu Persefona (frag. 43, 117 Pfeiffer). De fapt, nu găsim nici o aluzie la Zagreus în documentele vechi despre Orfeu sau despre «viața orfică». Zagreus are în comun cu Dionysos

1. H. Ranke, în *Zeischrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 79, Berlin, 1954, p. 52-54.

2. J. Sevier semnalează *azger*, bou în Kabilia (*Les Portes de l'année*, Monaco, Ed. du Rocher, 1985); ceea ce tinde să-l apropie pe Zagreus de menadism și, prin urmare, să-l îndepărteze de orfism.

orgiasticul gustul omofagiei, așa cum aflăm de la Euripide, care-l face să-i spună lui Minos: «curată viața pe care-o ducem, din ziua în care am devenit mystul lui Zeus de pe Ida, păstorul lui Zagreus ce rătăcea în noapte, când eu luam parte la ospețele cu carne crudă» (*Cretanii*, frag. 3 Cantarella). Cu siguranță, Minos precizează apoi că el se ferește să mănânce hrană «în care existase viață», dar ritualul omofagic, îndeplinit fie și o singură dată, este în totală contradicție cu asceza orfică (vz. cap. V).

În general, se poate trage concluzia, împreună cu H. Jeanmaire, că mitul orfic al pătimirii zeului-copil «nu cuprinde de fapt nici un element dionisiac».[1]

III. Titanii și oamenii

1. **Originea divină a omului.** – Povestea nașterii oamenilor relatată de Olympiodoros (OF 220, citată *supra*, p. 88) este prea des folosită ca dovadă exclusivă a filiației divine a omenirii: născut din funinginea depusă de vaporii ridicați din Titanii loviți de trăznet, neamul omenesc iese din rămășițele deicizilor îndopați cu carnea lui Dionysos, pentru a moșteni astfel o natură dublă, pângărită (crima ancestrală) și pură (cenușa conține *și* substanța divină a fiului lui Zeus cu care se ghiftuiseră Titanii). Această schemă are tendința de a pretinde că numai manducția (teofagia) este garanția

1. H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 390.

părticelei divine din om, în timp ce aceasta este atestată de fiecare dată, oricare ar fi varianta orfică a mitului.

Conform versiunii minimale, neamul omenesc s-a născut din Titani, despre care există o foarte extinsă tendință de a uita că sunt *proteroi theoi*, «zei vechi» care aparțin primei generații de urmași ai Gaiei și ai lui Uranos (cf. Hesiod, *Theog.*, 132-134). Zeus i-a lovit cu trăznetul, însă ei vor continua să trăiască – în Tartar, un fel de închisoare cosmică în care rătăcesc damnații. Trăznirea nu înseamnă decât exilarea și închiderea lor.[1]

Chiar dacă presupunem acum că manducția n-ar fi decât un adaus târziu, părticica divină din om tot mai este indicată prin faptul că stirpea sa se naște și din fulgerul strălucitor al lui Zeus.

În toate cazurile, omenirea a apărut – poate într-o descendență îndepărtată, dar niciodată indirect – din Gaia și Uranos (părinții Titanilor = cenușa din care se ridică funinginea) și din Zeus (= trăznetul și/sau urmașul lui, Dionysos). Din contactul unor entități primordiale (registru cosmogonic) cu forța – sau manifestările forței – celui dintâi dintre Olimpieni (registru teogonic) se ivește neamul omenesc (registru antropogonic). «Sunt fiu (fiică) a(l) Pământului și a(l) Cerului înstelat, dar stirpea mea este cerească»: acestea sunt de fapt primele cuvinte ale formulei pe care va trebui să

1. «Orfeu spune că, atunci când Zeus se pregătește să le atribuie Titanilor locul de ședere în Cosmos, este urmat de Diké: „În urma sa mergea Diké, severa Pedepsitoare care răzbună toate crimele"» (OF 158).

o recite sufletul adeptului lui Orfeu într-o etapă decisivă a călătoriei sale în lumea de dincolo. (Tăbliţele de la Petilia și Eleutherna). De sub opoziția marcată de conjuncția *autar*, «dar», răzbate polaritatea divinului.

2. **Metensomatoza.** – În conștiința greacă, «divinitate» și «nemurire» sunt noțiuni interschimbabile (vz. Introducerea). A afirma originea divină a omului înseamnă a conchide că sufletul său este nemuritor. Pentru a putea aprecia ruptura antropogoniei orfice cu sistemul hesiodic, trebuie să zăbovim asupra faptului că orfismul admite o istorie a nemuririi, redată de mitul zeului dat morții. Mesajul lui Orfeu afirmă nemurirea sufletului și, în același timp, desprinde reversul acesteia, și anume supunerea sufletului ciclului infernal al nașterilor realizat prin risipirea mădularelor divine ale lui Dionysos: «Nu-i, oare, adevărat că Orfeu oferă limpede aceste doctrine [despre transmigrația sufletelor], când, după pedepsirea mitică a Titanilor, el arată modul în care s-au născut din Titani cei ce trăiesc aici jos? El spune mai întâi că sufletele trec de la o viață la alta conform unor anumite mișcări circulare și intră în trupuri omenești, care-ntr-un trup, care-ntr-altul:

Aceleași, în lăcașurile lor / în timpul ședерii lor acolo, își devin unele altora și tați și fii,

Și soții cu frumoase podoabe și mame și fiice,

«Prin generațiile care se urmează una alteia.

În acest pasaj Orfeu prezintă migrația din trupuri omenești în alte trupuri omenești. [..]

În al doilea rând, că există trecere a sufletelor omenești în alte soiuri de viețuitoare; acest lucru ni-l spune limpede când declară:

De aceea sufletul omenesc, după anumite cicluri de timp,
Trece în alte animale, din acesta în acela;
Devine când cal, când {...}
Când berbec, când o pasăre groaznică la vedere,
Când trup de câine, un glas care mârâie înfundat;
Sau se târăște pe pământul divin, vlăstar al șerpilor reci.[1]

Nemurirea sufletului implică metempsihoza, reinsuflarea lui într-un nou trup, atâta vreme cât nu și-a regăsit prin asceză puritatea originară. Termen târziu, dat ca sinonim al «transmigrării», *metempsykhosis* desemnează trecerea (prepoziția *meta-*) sufletului (de la substantivul *psykhosis* derivând *psykhe* «suflu», «suflet», «viață») dintr-o stare într-alta. Dacă sufletul transmigrează într-un trup omenesc sau animal, niciodată însă vegetal, termenul adecvat ar fi metensomatoză. Doctrina transmigrării apare pe pământ grecesc către sfârșitul secolului al VI-lea î.Hr. Numele lui Orfeu, Pitagora și Pherekydes din Syros sunt în chip fundamental legate de ea.[2] Metensomatoza este un rău sau, mai exact, *răul*. Este o

1. Proclos, *Comentarii la Republica lui Platon*, II, 338, 17 = OF 224 (trad. fr. *in* L. Brisson (ed.), *op. cit.*, p. 144-146).

2. Doctrină atestată în fragmentele lui Xenophanes din Colofon (DK 21 B 7) și mai ales afirmată de Empedocle (DK 31 B 117: «Căci odinioară am fost tânăr bărbat și tânără fată / Și arbust și pasăre și mut pește de mare», trad. fr. J.-P. Dumont, *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, «Pléiade», 1988, p. 423. Cf. DK

încercare «sfâșietoare» (în sens propriu și figurat) legată de credința într-o greșeală originară, oricât de supraomenească ar fi. În acest sens putem vorbi de un pesimism orfic. În pedepsirea crimei ancestrale, sufletul este «în-carcerat» în trup (*soma*) ca într-un mormânt (*sema*). În *Cratylos,* Socrate dă o triplă etimologie pentru cuvântul *soma* (trup): «Numele îmi apare complex; oricât de puțin i-ai schimba forma, el este complex în cel mai înalt grad. Unii îl definesc ca *mormânt* (*sema*) al sufletului, în care acesta s-ar găsi îngropat în momentul de față; și, pe de altă parte, cum prin el își exprimă sufletul manifestările, în această calitate mai este numit – după ei –, pe bună dreptate, *semn* (*sema*). Totuși, îmi pare că mai cu seamă orficii sunt aceia care au introdus acest cuvânt, în ideea că sufletul ispășește greșelile pentru care este pedepsit, și că, pentru a fi *păzit*, el are drept incintă acest trup care întruchipează o închisoare; că trupul este, așadar, în conformitate cu însuși numele său, *soma* (*închisoarea*) sufle-

31 B 126, 146, 147). Afirmația lui Herodot, conform căreia «tot egiptenii sunt cei dintâi care să fi enunțat această doctrină [...], că, atunci când trupul piere, el [sufletul] intră într-un alt animal care, la rândul său, dă să se nască; că, după ce a străbătut toate ființele de pe pământ, din mare și din aer, el intră din nou în trupul unui om ce tocmai se naște» (II,123), nu are nici o bază egipteană. Herodot confunda lectura naturalistă cu lectura simbolică. Inițiatul egiptean opera *în conștiință* mutații (*kheper*, «trecere de la o formă de ființare la o altă formă de ființare») pentru a se apropia de Atoum: el nu se încarna într-o formă manifestată oarecare (vz. C. Jacq, *Le Voyage dans l'autre monde selon l'Egypte ancienne*, Monaco, Ed. du Rocher, 1986, p. 32-34).

tului, până-și va fi ispășit pedeapsa, și că nu trebuie schimbată în el nici o singură literă».[1]

Acest pasaj a iscat interminabile controverse. Trebuie să fim de acord în chip rezonabil că prima etimologie, cea a trupului-mormânt, nu pare mai puțin orfică decât cea de-a doua, singura atribuită în mod expres oamenilor lui Orfeu.[2] Nemurirea își are reversul său: sufletul trebuie să regăsească puritatea divină originară. Orfeu, dezvăluind natura complexă a sufletului, propune mijloacele de girare a acestei tensiuni.

3. **Componentele naturii titanice.** – Care sunt componentele acestei «naturi primitive a Titanilor» inerente oamenilor și la care deja Platon făcea aluzie în *Legile* (701*c* = OF 9)? Să spunem direct că spiritul violenței și propensiunea spre rău nu erau de-ajuns pentru a epuiza sensul eredității titanice a oamenilor. Titanii, cum am văzut, îmbracă o dimensiune inițiatică, deja latentă la Hesiod.

1. Platon, *Cratylos*, 400*c* = OF 8; trad. fr. L. Méridier, cf. *Gorgias*, 493*a*.

2. E. Des Places, *La Religion grecque*, Paris, Picard, 1969, p. 202. Cf. acest fragment din *Protrepticul* lui Aristotel care amintește doctrina orfică a trupului-mormânt: «Suferim un chin asemănător aceluia pe care îl sufereau cei care, în alte vremi, când cădeau în mâinile tâlharilor etrusci, erau uciși cu o cruzime ieșită din comun: erau legați de vii de niște morți, cu cea mai mare precizie, astfel ca trupul celui viu să fie lipit de leșul mortului, față în față. Și sufletul nostru este strâns legat de trup, în același chip în care cei vii erau împreunați cu niște morți» (frag. 10*b* Ross; trad. fr. G. Colli, *La Sagesse grecque*, I, p. 167 (= A 55)).

Muzele îi spun lui Hesiod că Titanii i-au precedat pe Olimpieni. Mai mult, ei le-au permis venirea la domnie, ridicându-se împotriva ordinii sufocante pe care o impunea tatăl lor. Uranos, trântit peste Gaia, își închidea copiii în pântecele matern. Kronos, mezinul celor ce vor purta numele de Titani, taie sexul care îi ținea închiși în sânul Gaiei. Numeroase fragmente dovedesc acordul orficilor cu Hesiod asupra acestui punct.[1]

Faptul că numele Titan este o poreclă (*epiklesis*), lansată ca un blestem de către castratul Uranos[2], nu discreditează câtuși de puțin caracterul pozitiv al revoltei lor. Violența lui Kronos produce trecerea cosmosului de la o stare concentrată asupra întunericului originar la o stare dimensionată după axele spațiu/timp și, ca atare, favorabilă luptelor pentru putere. Kronos își va devora copiii pentru a-și asigura o domnie neîmpărțită: salvat de la înghițirea paternă, Zeus va ajunge să moștenească o putere patriarhală, pe care o va

1. «Apoi acestuia (Uranos) Pământul i-a născut un prunc, pe Kronos, care i-a făcut mare (rău) / lui Uranos...» (Papirusul de la Derveni, trad. fr. L. Brisson, *Orphée. Poèmes magiques et cosmologiques*, p. 58). Castrarea lui Uranos este pomenită și în OF 101, 127, 135 și 137.

2. Uranos cel mutilat le dă primilor săi urmași, fără deosebire, porecla Titani: «de la faptul că, întinzându-și prea sus brațul (*titainontas*), ei comiseseră, în nebunia lor, o ticăloșie cumplită și, pentru aceasta, în viitor vor avea parte de răzbunare (*tisin*)» (*Theog.*, 209-210). Trebuie să subliniem strălucita erudiție de care dă dovadă Mazon, când redă intraductibila prezentare hesiodică prin aliterația «Titan» (*titainein*, «tendre» (= a întinde) / *tisis*, «payer le prix en compensation»(= a plăti prețul răscumpărării).

pune în slujba unui cosmos organizat. Iar Titanii, încă o dată, s-au revoltat, dar acum fără succes: pentru că lumea și-a găsit echilibrul. Altfel spus, Titanii instituie o *trecere*, care, pentru că nu este definitivă, este silită.

Potrivit orientări sale spirituale, orfismul va insista asupra acestei idei de trecere. Titanii lui Orfeu sunt cei ai lui Hesiod, cei din conștiința greacă în general: ei sunt în mod *tradițional* vrăjmașii oricărei noi ordini divine și, în cele din urmă, ai ordinii stabilite pentru Dionysos de către Zeus. Datorită acestei constante ei devin în versiunea orfică Maeștri ai inițierii: prin aceasta ei nu sunt mai puțin actorii aflați la originea unei crize care sfârșește într-o nouă stare și, în acest fel, promotorii *Tradiției* orfice.

Natura titanică pe care o moștenesc oamenii este un element complex. Ea este partea violentă (a omorî), dar și arogantă a omului, adică în stare să *tindă* (*titainein*) către o ordine care nu este cea a religiei oficiale, ci aceea a «modului de viață orfic», unic mijloc de a *plăti prețul răscumpărării* (*tisis*) durerii Persefonei. Vechea natură a omului este indispensabilă demersului său purificator: ea conține mijloacele de girare a nemuririi.

Dionysos devine modelul (al unității risipite și iarăși adunate). Faptul că omul a moștenit sau nu o parte din tânărul zeu (mâncarea cărnii sale sau nu de către Titani) este secundar: mitul dezmembrării arată că este în firea omului să tindă cu îndrăzneală (refuzul riturilor oficiale) și în mod ascetic (prețul ispășirii) către unitatea regăsită exprimată de renașterea atemporală a lui Dionysos.

Antropogonia orfică este total diferită de cea expusă de Hesiod. *Logos*-ul semințiilor pe care Muzele îl dictează păstorului este lipsit de ambiguitate: oamenii au fost creați, plăsmuiți de zei, pentru a se dedica practicării sacrificiilor.[1] Prin folosirea verbului *poieo* (a crea, a fabrica), rezervat semințiilor omenești, și nu forțelor primordiale sau Olimpienilor care cresc și se nasc, discursul lui Hesiod prezintă creația ca fiind subordonată genezei. Creația umple lacunele impulsului cosmic (îngrămădire, învălmășeală), iar ceea ce este creat nu poate avea altă funcție decât cea de separație. Așa cum coasa «meșterită» de Gaia face posibilă separarea Cerului de Pământ (*Theog.*, 161), așa cum Pandora, cea dintâi femeie «modelată» prin arta lui Hefaistos (570-572, 585), desparte omenirea de vechea sa condiție, pentru că apariția ei deosebește oamenii (*anthropoi*) ca bărbați (*andres*: *Theog.*, 590-591), la fel neamul omenesc este «creat» pentru a fi despărțit de zei. Episodul de la Mekone face să se împlinească esența omului, obligându-l să recunoască divinitatea

1. Hesiod, *Munci și zile*, 109-110, 127-128, 143-144, 156-158. Aceste versuri resping afirmația lui J.-P. Vernant conform căreia Hesiod nu spune despre oameni «dacă Gaia, Pământul, i-a născut așa cum a făcut-o cu primele forțe divine, dacă au fost creați de Zeus și de Nemuritori, sau dacă s-au născut din cenușa Titanilor loviți de trăznet, după tradiția orfică» (*in* M. Detienne și J.-P. Vernant, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979, p. 46). Hesiod afirmă limpede că oamenii au fost creați pentru că elementul divin nu reușea să se perceapă ca atare prin el însuși: vz. R. Sorel, Finalité et origine des hommes chez Hésiode, *Revue de métaphysique et de morale*, nº 1, ianuarie-martie, 1982, p. 84 și urm.

Olimpienilor prin îndepărtarea de aceștia, trasată de fumul sacrificial al oaselor calcinate. Din pricina înșelătoriei pe care o va denunța orfismul, omul nu este creat, ci ieșit dintr-o sfâșiere săvârșită în sânul nemuririi.

Antropogonia hesiodică răspunde unei logici a separației oameni/zei; antropogonia orfică răspunde logicii unității originare. Cea dintâi se afirmă în sacrificiul sângeros; cea de-a doua, în abținerea de la orice omor. Oamenii lui Orfeu nu concepeau o creare a omului, ci nașterea sa pângărită.

Un pasaj din Proclos afirmă că ar fi existat două generații (*geneai*) înainte de neamul Titanilor: o vârstă de aur sub Phanes și o vârstă de argint sub domnia lui Kronos (OF 140). Nu este nici o contradicție cu antropogonia pe care tocmai am amintit-o, din moment ce această succesiune este raportată la ciclul început-sfârșit. Dionysos este Phanes: adeptul lui Orfeu regăsește neamul de aur la sfârșitul purificării sale, iar neamul de argint când uită de sine și se lasă în voia crimei.[1] Aceste neamuri nu sunt nici anterioare, nici posterioare neamului Titanilor. Ele există doar din punctul de vedere al purității sufletului judecat pe pragul Hadesului. Linearitatea temporală nu este decât o îngustare a spiritului, o urmare a acestei ignoranțe care, în conștiința greacă, va rămâne profund confundată cu Uitarea (ca exemplu, dialogurile lui Platon).

1. După orice probabilitate, căci violența este totdeauna asociată lui Kronos (OF 101, 107).

Nemurirea care le revine oamenilor este încărcată de o ereditate cumplită. Părticica divină se încolăcește în cutele sufletului omenesc la capătul unei serii impresionante de violențe: omenirea ia naștere din trupurile arse și convulsionate ale Titanilor, loviți de trăznet pentru că au torturat un copil, vlăstar rezultat din relațiile incestuoase dintre Zeus și fiica sa Persefona (OF 153), ea însăși rodul pângărit de incestul zeului cu propria sa mamă (Rhea, identificată uneori cu Demeter[1]). Orficilor le plăcea să descrie aceste divinități luând forme monstruoase pentru a-și împlini relațiile vinovate. Apologetul creștin Athenagoras amintește în acești termeni condițiile versiunii orfice a nașterii lui Dionysos: «[despre] fiica lui Zeus, pe care acesta i-a făcut-o mamei sale Rhea (sau Demeter) siluind-o, ei spun că are doi ochi în locul lor firesc și alți doi pe frunte și un chip pe partea din spate a gâtului, și mai multe coarne, motiv pentru care Rhea, înspăimântată de monstruozitatea fiicei sale, a fugit refuzând să-i dea să sugă [...]. Despre Zeus, într-adevăr, în afara silniciilor pe care i le-a făcut tatălui său și a luptei pe care a dus-o împotriva Titanilor «pentru domnie», se povestește că a urmărit-o pe mama sa, pe Rhea, care refuza să se mărite cu el, că aceasta s-a transformat în șarpe, și că el însuși s-a făcut șarpe, înlănțuind-o cu nodul numit Heracleotic pentru a se împreuna cu ea (caduceul lui Hermes este simbolul acestei împreunări); sau că s-a împreunat cu fiica sa Persefona, după

1. «Fiind mai înainte Rhea, ea se face Demeter când devine mama lui Zeus») OF 145; cf. OF 59).

ce a violat-o, și sub formă de șarpe: de la ea l-a avut pe pruncul Dionysos».[1]

Creștinul din Atena nu vedea aici decât o îngrămădire de absurdități. De fapt, un fel de impuls teratologic bântuie o parte a concepției orfice despre omenire. Imperativul purificării va fi pandantul care contrabalansează acest impuls.

1. *Pro Christianis*, 20 = OF 58; trad. fr. *in* H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 403.

Capitolul IV

Cotidianul și mistericul

Omul are un suflet nemuritor, dar originea sa este maculată de o pată divină. Pata cere salvarea prin purificare, iar nemurirea impune asimilarea cu divinul (*homoiosis theoi*). Această dublă tensiune, esență a «antropologiei» orfice, își găsește soluția într-o *ascză* a cărei practicare zilnică permite accesul la ultima treaptă a *inițierii în mistere* instituită de Orfeu.

Asceza (*askesis*) este un exercițiu. Acesta constă în urmarea regulilor «modului de viață orfic» (*bios orphikos*). Respectate cu strictețe în viața de fiecare zi, ele purifică însuși *începutul* neamului omenesc, condiție *sine qua non* a participării la Mistere, mistere care îndreptățesc *sfârșitul* în lumea de dincolo prin eliberarea sufletelor din cercul infernal al nașterii. Cu alte cuvinte, adeptul lui Orfeu știe că sufletul său nu este sortit să rătăcească în Hades ca un simplu simulacru de umbră, fără consistență și lipsit de simțire. El știe că sufletul nu va fi acel «nu știu ce» pe care și-l închipuie pe nedrept Ahile (*Il.*, XXXIII, 102), ci că acesta va fi absorbit în roata nașterilor, condamnat la ciclul suferințelor

în repetate rânduri, de câte ori va reactualiza prin riturile sângeroase ale religiei «oficiale» crima primordială, aceea de la care s-a pornit în lanț continuu transmigrația sufletelor – și, de aceea, nemuritoare ca origine. *Bios orphikos* celebrat prin inițierea perfectă în Mistere, îi împacă pe Persefona și pe fiul ei ucis, Dionysos, zeii cărora Zeus «le-a dat misiunea să elibereze din cerc și să scape de rău sufletele omenești».[1]

Un vers din Aristofan concentrează, inversându-l, procesul pe care trebuie să-l urmeze adeptul lui Orfeu pentru a obține iertarea Persefonei:

«Orfeu ne-a învățat misterele și să nu săvârșim omoruri» (*Broaștele*, 1032).

I. Purificarea ca mod de viață

1. **Sacrificii, omor și înșelătorie.** – «Să nu săvârșim omoruri»: preceptul nu are o evidență tulburătoare atunci când este aplicat contextului religios antic, în acest caz grec. Interdicția de a vătăma orice are viață (*phonos*, «omor») impune oricui o respectă contestarea totală a liniei oficiale a religiei. Prin condamnarea oricărei practici care duce la nimicirea vieții, orfismul respinge modul de viață carnivor: or, a nu ucide și a nu consuma nimic din ceea ce a avut viață înseamnă a refuza participarea la ritualurile sacrificiale sân-

1. OF 230. Cf. 229: «Viața fericită, această viață pe care doresc s-o obțină cei care, la Orfeu, sunt inițiați într-ale lui Dionysios și Kore, care doresc "Să fie o dată eliberați din Cerc și de posibilitatea de a-și recăpăta suflarea în nefericire".»

geroase care constituie principalul act de cult al religiei publice. Comportamentul panelenic tradițional lega *obligațiile* de a îndeplini sacrificii sângeroase de aceea de a consuma în comun cărnurile sacrificate. Cu alte cuvinde, «a nu săvârși omoruri» înseamnă în același timp a adopta un regim vegetarian (în greacă, *apsykhu boras*, literal «hrană fără suflet» sau «fără viață»), incompatibil cu banchetele la care se consuma carnea animalului oferit zeilor (după ritualul «olimpian» al sacrificiului), și a contesta total temeiurile omorurilor sacrificiale (după ritualurile «olimpiene» și «htoniene»). Regula de bază a modului de viață orfic, articulată pe unitatea refuz de a lua viața / abținerea de la consumul de carne, era un act profund subversiv, un refuz al pietății sub forma sa impură – sângeroasă.

O scurtă descriere a celor două mari clase de sacrificiu grecesc va sublinia prăpastia care există între «felul de viață orfic» și religia oficială din epoca clasică aliniată la ortodoxia homerico-hesiodică.

A) *Sacrificiu olimpian și sacrificiu htonian.* – Sacrificiul nu este o ofrandă pentru zei, ci un dar care este nimicit pe dată[1]: o viață luată cu lama sau cu securea (*machaira*,

1. Obiectul *ofrandei* este un obiect de lut ars, o piatră, un metal, care trebuie păstrat cu cea mai mare grijă; cel al *sacrificiului* este un animal sau o plantă, destinate respectiv morții (prin retezarea gâtlejului sau prin aruncare de la înălțime) sau descompunerii. Ofrandele vegetale se încadrează speciei sacrificiului în măsura în care sunt un dar care se distruge: aruncate în ape, când sunt oferite

jungherul sacrificial), un trup a cărui carne poate fi mâncată, însă oricum o ființă sortită nimicirii: adesea prin aruncare de la înălțime (sacrificarea cailor în cinstea unui râu: *Il.* XXI, 130), cel mai des prin ardere (holocaust). Darul poate fi propițiatoriu (ispășirea unei greșeli săvârșite față de un zeu pentru a-l face din nou «favorabil») sau, și mai adesea, imperatoriu (rugăminte către un zeu și promisiune de răsplată). După cum se adresează zeilor cerești sau zeilor infernali și telurici, sacrificiile se fac după ritualuri «olimpiene» sau «htoniene». Se puteau constata interferențe între aceste două clase.

În primul tip, sacrificiul se face la răsăritul soarelui. O masă urmează tăierii rituale a animalelor: fumul oaselor și al grăsimii arse este oferit zeilor (el se înalță către cer), în timp ce carnea și măruntaiele sunt fripte pe altar și mâncate pe loc (ele cad în stomacul oamenilor). Homer oferă o descriere exactă a acestor sacrificii însoțite de mâncarea cărnii, cu ocazia hecatombei propițiatorii destinate lui Apolo care fusese jignit de preotul său Chryses: «Odată terminată ruga și orzul risipit între coarne, trage-ndărăt grumazul victimelor, le înjunghie, le taie-n bucăți; coapsele sunt despărțite de trup; sunt acoperite pe ambele părți cu grăsime; deasupra sunt puse bucățile de carne crudă; apoi, bătrânul le arde deasupra bușteni lor aprinși și peste ele toarnă vin cu sclipiri întunecate, în vreme ce, alături, tinerii au pus mâna pe

divinităților marine sau fluviale, sau consumate. Despre sacrificiu ca dar, cf. Platon, *Euthyphron*, 14*c*.

furcile cu cinci dinți. Apoi, după ce-au ars buturii [*sic*], sunt mâncate măruntaiele; restul e tăiat în bucăți mici, care sunt trase în frigări și fripte cu grijă, apoi sunt ridicate de pe foc. Odată terminată treaba și ospățul pregătit, benchetuiesc, iar inimile n-au a se plânge de o masă la care are parte fiecare».[1] Sacrificiul imperatoriu este, ca și cel propițiatoriu, sângeros. Preoteasa Theano îi promite Atenei «douăsprezece juninci de un an, care nu cunosc încă țepușa» (*i.e.* în cinstea fecioriei sale), dacă binevoiește să protejeze Troia (*Il.* VI, 308-310; cf. *Od.*, III, 421-463; XIV, 418-436).

Practicile htoniene nu puteau căpăta adeziunea orficilor mai mult decât carnivorele sacrificii-ospăț ale ritualurilor olimpiene. Aceste sacrificii, îndeplinite totdeauna noaptea, sunt expiatorii și pot însoți și jurământul. Ele se adresează divinităților infernale, întunecatelor forțe acvatice, eroilor și morților. Sângele victimei, jertfite cu grumazul aplecat spre pământ, curge pe altarul scund (*eskhara*) sau în groapa (*bothros*) Chtonienilor, se infiltrează în pământ și adapă ființa

1. *Iliada*, I, 458-468; trad. fr. P. Mazon. (Ar fi preferabil să se înlocuiască «cuisseau» but de viței, cu «cuissot» but de vânat.) Orzul trebuie să fi servit, cu siguranță, la obținerea «consimțământului» animalului, fază indispensabilă ceremonialului sacrificial, care-l obligă să scuture capul pentru a-și goli urechile umplute cu grăunțe: sacrificatorul recunoaște în această mișcare o formă de aprobare (*kataneuo*). De asemenea, stropirea cu apă lustrală, alt gest sacrificial, era un mijloc de neevitat pentru a face viitoarea victimă să scuture capul.

care-și află sălașul acolo.[1] Victima nu era folosită la nici o masă sacrificială; trupul ei golit de sânge era fie ars în întregime, fie aruncat în fundul unei gropi.

Cathartica (eliminarea unei impurități, pentru curățire) și apotropaicul (îmbunarea preventivă a forțelor terifiante) pe care pretindeau că le realizează aceste ritualuri htoniene, sacrificii neînsoțite de mâncare (*thysiai ageustoi*), nu erau, în ochii orficilor, decât un omor; aceeași condamnare a mulțumirii aduse Olimpienilor, ale căror rituri adăugau însângeratelor hecatombe preliminare consumarea obligatorie a cărnii. Homer este fără echivoc: comunicarea cu lumea sacră se realizează în momentul în care victima primește lovitura mortală; sacrificiul se împlinește când viața («sufletul») părăsește trupul animalului (*Il.*, III, 294; *Od.*, III, 450). Orficii denunță profunda înșelătorie a ritualului civic care

1. *A contrario*, victimele oferite Olimpienilor sunt jertfite pe un altar înalt (*bomos*), cu grumazul înălțat în aer astfel încât jetul de sânge să fie îndreptat spre cer. Sacrificiul avea loc într-un templu vizibil de departe, în timp ce ritualurile htoniene se țineau într-un *adyton*, un soi de cavernă cu aspect de mormânt. În cântul X al *Odiseei*, Circe îl instruiește pe Ulise în privința ritului htonian: în jurul unei gropi pătrate, va face trei libații pentru morți, cu lapte amestecat cu miere, cu vin dulce, cu apă curată, apoi, după ce a presărat peste groapă făină, va jertfi morților un miel și o oaie neagră, având grijă să întoarcă spre Ereb capul victimelor (516-529). Vz. și chemarea adresată de Clitemnestra Eriniilor: «N-am oferit victime din belșug, noaptea, la ospețele voastre sfinte, pe altarul în flăcări, la o oră necunoscută tuturor celorlalți zei [*i.e.* Olimpienilor ce se mișcă în eterul senin]?» (Eschil, *Eumenidele*, 108-109; trad. fr. P. Mazon).

pretindea că îi «îmbună» (*hilaskesthai*, verb ce înseamnă și «a implora») pe zei, când de fapt trezește din nou suferința ancestrală născută din omorul primordial.

B) *Sentimentul crimei.* – Instituirea sacrificiului sângeros nu-i supăra decât pe orfici. Un rit sângeros din timpul sărbătorii ateniene *Buphonia* (literal «omorârea boului»), descris de Pausanias, atestă o veche credință clar stânjenită de obligația de a face să curgă sângele pentru a-i cinsti pe zei: prescripția rituală impune preotului însărcinat «cu uciderea boului» să arunce securea îndată după ce a dat lovitura mortală, să fugă și să dispară. Participanții, «prefăcându-se că nu știu cine a ucis boul», duceau securea în fața unui tribunal cu competențe în judecarea crimelor sângeroase, Prytaneul; odată stabilită vinovăția, obiectul sacrificial era expulzat în afara ținutului atic; cât privește victima, carnea ei era consumată în mod ritual, însă pielea, umplută cu paie, era înjugată la un plug (I, 24, 4; I, 28, 10). Ritul este mai mult decât un spectacol sacru: cererea unei daune judiciare garantează permanența unei vechi credințe (de bună seamă țărănească) revoltate de distrugerea unui animal folositor, sacrilegiu pe care ea îl exorciza ascunzându-se în spatele unui dublu simulacru: cel al procesului și cel al aratului (plugul «tras» de animalul taxidermiat).[1]

1. Despre Buphonii: W. Burkart, *Homo Necans. Interpretationen altgriechisher Opferriten und Mythen*, Berlin, 1972, p. 154-161. «Orice ritual al Buphoniilor, scrie M. Detienne, se dezvoltă în jurul caracterului sacrileg al sacrificiului sângeros: a oferi zeilor o victi-

Condamnarea sacrificiului sângeros nu a fost apanajul orficilor. Hrana stropită cu sânge oferită zeilor și consumată de oameni a făcut obiectul unor critici diverse, care nu-și au rădăcinile căutați de puțin în mentalitatea orfică.

Un pitagorician care-și respecta cu strictețe normele (un «pitagoreu») trebuia să refuze orice fel de omor sacrificator. Cum spunea Maestrul: «Feriți-vă, muritori, să vă pângăriți trupurile prin mese interzise de zei! Există cereale, există fructe care încovoaie ramurile cu greutatea lor, ciorchini umflați de must pe coardele viței; există plante delicate, care la flacără se pot face mai dulci și mai fragede. Iar natura nu plânge nici după laptele, nici după mierea parfumată de floarea de cimbrișor; pământul darnic [...] are grijă de mesele voastre, fără să aveți nevoie să ucideți și să vărsați sânge [...]. Oamenii își închipuie că zeului, în înaltul cerului, îi face plăcere omorârea unui taur tânăr și truditor. O victimă fără pată [...] aude, neștiind ce se pregătește, rugăciunile, vede că i se pun pe frunte, între coarne, acele roade ale câmpului pe care ea le-a făcut să încolțească și, odată primită lovitura, înroșește cu sângele său cuțitele [...]. Când veți pune gura pe mădularele unor boi înjunghiați, să

mă animală înseamnă a vărsa sânge, a comite o adevărată crimă. Sacrificiul animal apare ca o pângărire, însă o pângărire inevitabilă și necesară, căci uciderea boului este un act esențial pentru instituirea relațiilor cetății cu forțele divine» (*Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, Gallimard, 1972, p. 106-107).

știți și să înțelegeți că vă mâncați plugarii» (Ovidiu, *Metamorfozele*, XV, 70 și urm.; trad. fr. J. Chamonard).

Zeii resping sacrificiul sângeros, afirma Pitagora, care recomanda sacrificiile de aromate. Totuși, după Aristoxenos, Maestrul nu interzicea cu totul consumarea de carne animală, cu excepția inimii, ficatului, creierului și organelor de reproducere. Această «aranjare» a interdicției îi privea în special pe pitagoricienii numiți «Politici».[1] Angajați în Cetatea pe care pretindeau s-o reformeze din interior, «Politicii» puteau să mănânce iezi și porci, dar trebuiau să se abțină cu strictețe să nu mănânce carne de bou, animal de plug, și de berbec, dătător de lână.[2] Pitagora, după Ovidiu, recunoștea această distincție între carne îngăduită și carne interzisă, în felul următor: «Cea dintâi victimă – se crede – care a meritat să moară a fost porcul, pentru că dezgropase cu râtul lui încovoiat semințele și zădărnicise speranțele anului. Țapul, pentru că mâncase vița de vie, a fost, se zice, jertfit în fața altarului lui Bacchus, care «a răzbunat-o» (*Metam.*, XV, 110-115). Anumite animale merită să moară pentru că s-au

1. După anonimul lui Photios (*Bibli.*, 249), societatea pitagoriciană cuprindea «Sebastikoi», dedicați funcțiilor religioase, «Theoretikoi», speculativii prin excelență, însărcinați cu cercetarea naturii, și «Politikoi».

2. Clasificarea pitagoriciană a animalelor de sacrificiu după Aristoxenos, în Iamblichos, *Viața lui Pitagora*, 99 Deubner, *57, 20-23;* Diogenes Laertios, *VIII, 23;* Porphyrios, *Viața lui Pitagora*, 39. Despre interdicția de a mânca anumite animale sau anumite părți «sacre» ale animalelor, vz. A. Delatte, *Etudes sur la littérature pythgoricienne*, Paris, Champin, 1915, reprint Geneva, Slatkine, 1974, p. 289 și urm.

făcut vinovate de jignirea unor zei prin distrugerea culturilor (porcul devastează holdele, darul Demetrei; țapul sau capra distruge strugurii, roadele lui Dionysos). În schimb, a omorî berbecii care dau lână și oile care dau lapte înseamnă «a înjunghia plugarul».[1]

Regula orfică de abținere de la tot ce are viață nu putea admite ca pe altarele zeilor să fie oferite ca victime animale, care i-ar fi ofensat. Distincția pitagoriciană între carne îngăduită sau neîngăduită, articulată pe tensiunea animal vinovat sau nevinovat, înseamnă legitimarea sângelui vărsat în timpul sacrificiilor. O astfel de gândire este incompatibilă cu interdicția de a comite cel mai mic *phonos* (omor). Orfismul nu gustă subtilitățile pitagoricienilor: de altfel, scopul său nu este de a reforma Cetatea din interior, ci de a evada din ea.

Vărsarea de sânge îl deranja și pe un Teofrast, care nu admitea ca daruri decât mierea, tămâia sau roadele pământului. El își susținea poziția prin reacția împotriva unuia dintre cele trei motive pentru care ar fi legitim să faci sacrificii, și anume alegerea animalelor jertfite, obicei nu atât dictat de grija de a face pe plac zeilor, cât de aceea de a satisface gustul oamenilor: nu se sacrifică animalele care n-ar fi bune de mâncat.[2]

1. Ovidiu, *Metam.*, XV, 120-145. Vz. P. Boyancé, Sur la vie pythagoricienne, *REG*, 1939, p. 40-43; M. Detienne, *Les jardins d'Adonis*, p. 100-105.

2. Teofrast, *Despre pietate*, tratat păstrat de Porphyrios, *De abstinentia*, II, 24 început. Primele două motive sunt cinstirea zeilor și recunoștința față de ei.

Grija pentru o religie epurată a aparținut lui Apollonios din Tyana, gânditor din secolul I, care recomandă ruga tăcută, conform adevăratei reguli a tradiției pitagoriciene: «Dacă vrei să capeți de la zeu grija dorită și prin aceasta să obții mai mult decât oricine protecția și bunăvoința sa, zeului pe care-l socotim cel dintâi, care este unic, separat de toți ceilalți [...] nu-i vei oferi absolut nici un sacrificiu (întrucât el nu are nevoie de nimic); pentru el se va recurge la cel mai bun discurs, și anume cel care nu trece de buze, implorând cea mai frumoasă dintre ființe prin ce este mai frumos în noi: intelectul, care nu are nevoie de instrument. Iată deci pentru ce în nici un chip nu trebuie să aduci sacrificii zeului suprem».[1]

C) *Înșelăciunea de la Mekone.* – Refuzul orficilor de a participa la sacrificiile sângeroase nu se încurca în speculații. El este primar, în sensul că se referă la ceea ce este primordial: el opune un mit altuia, un cuvânt întemeietor altuia, și anume urmările «suferinței» Persefonei celor ale «înșelătoriei» lui Prometeu, aceasta din urmă tocmai slujind drept fundament uciderii rituale care este sacrificiul oferit de Cetate.

La origine, conform *Theogoniei* lui Hesiod (535-564), oamenii și zeii trăiau la un loc, împărțeau aceleași ospețe pe mesele întinse pe câmpia de la Mekone. Însărcinat să

1. *Teletai he peri thysion* (*Despre sacrificii*); tratat transmis de Eusebios, *Peregrinatio evangelica*, IV, 13; trad. fr. *in* E. Des Places, *La Religion grecque*, Paris, Picard, 1969, p. 142.

împartă între unii și ceilalți un bou uriaș, Prometeu, fiul Titanului Iapet, a profitat de ocazie pentru a-l înșela pe Zeus în folosul oamenilor. Prometeu face două porții care, părând că sunt opusul a ceea ce erau, ascund, fiecare, ceea ce sunt de fapt: el ascunde carnea și măruntaiele sub înfățișarea dezgustătoare a pielii și a burții (*gaster*) boului și acoperă oasele cu grăsime albă. Zeus, «care a înțeles șiretlicul și a știut să-l recunoască», își acceptă partea (de nemâncat) și, prin același act, întoarce împotriva oamenilor capcana în care credea că-l prinde fiul lui Iapet. «Și de aceea, pe pământ, fiii oamenilor ard pentru Nemuritori oasele goale ale victimelor pe altarele pline de mirezme» (*Theog.*, 556-557; trad. fr. P. Mazon).

«Moștenind» carnea, oamenii devin «ca niște burți», *gasteres oion* (*Theog.*, 26), după înfățișarea părții care le-a fost dată la Mekone; ei vor cunoaște nevoia de a mânca și vor trebui să ardă părțile ce nu se pot mânca (singurele care în realitate sunt cu adevărat bune) pentru ca zeii să aprecieze distanța care separă de acum înainte divinul de uman prin fumul oaselor și al grăsimii arse.[1]

Mit anti-orfic prin excelență, «împărțirea victimei de la Mekone» presupune următoarele concepții: mai întâi, omenirea își vede soarta lăsată în voia unei proceduri trucate,

1. Despre tema pântecelui ca blestem, vz. J.-P. Vernant, A la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode, *in* M. Detienne și J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979, p. 94-95; cf. R. Sorel, Finalité et origine des hommes chez Hésiode, *Revue de métaphysique et de morale*, nº 1, ianuarie-martie 1982, p. 21 și urm.

deoarece, oricum, oamenii sunt străini de sfera divină. «Înșelătoria» urzită de Prometeu nu este decât o momeală: poetul spune limpede că Zeus nu s-a lăsat păcălit de împărțirea fraduloasă. Soarta oamenilor, pentru mentalitatea hesiodică, se decisese deja dinainte, fiind ruptă de lumea Nemuritorilor dintotdeauna. În al doilea rând, comensualitatea lor «de odinioară» era artificială, utopică în sens propriu. Prometeu risipește iluzia identității originare, care este adevăr pentru orfici: oamenii «trebuie» să se întoarcă în domeniul coruptibilului, al precarului, al perisabilului, al înfometatului: ei vor trebui, la fel ca aparența datului lor (burta), să-și umple pântecele îndopându-se cu carne, mai ales la ospețele sacrificiale: carnea se află pe mesele oamenilor, în timp ce fumul oaselor arse se ridică de pe altare spre ceruri.

Altfel spus: pe de o parte, sacrificiul prometeic nu se mulțumește să consacre caracterul iremediabil revoltat al fericirii: el contestă în mod absolut speranța în fericire (orizontalitatea – comensualitatea – nu va urma verticalității – ridicarea fumului sacrificial). Pe de altă parte, el nu ratifică numai ideea unei distanțe de netrecut între oameni și zei: el pretinde că nu există contact posibil cu divinul care să nu treacă prin sacrificiul animal. Risipirea de sânge devine forma silită a cucerniciei oamenilor, iar omorul este un lucru cucernic.

În total dezacord cu această concepție, orficii vor trebui să renunțe la o societate a cărei coeziune se afirmă în jurul altarelor însângerate. Schemei prometeice orfismul îi răspunde astfel: mai întâi, omul nu a fost «creat» pentru a face

sacrificii; el s-a născut dintr-un sacrificiu primordial, sinonim risipirii nemuririi. Separarea uman-divin este deci o înșelătorie, o impostură. În al doilea rând, distanțării orfismul îi opune asimilarea cu divinul, iar a te abține de la carne înseamnă a fi ca zeii, a refuza definirea omului în opoziție cu divinitatea. Asceza tinde deci spre zeificare.

Cultul oficial, instituit după modelul prometeic, repetă greșeala Titanilor și trezește din nou suferința Persefonei. Orficii nu cunosc decât un singur și unic sacrificiu prin omorârea, îmbucătățirea și fierberea victimei: cel al lui Dionysos, adevărată punere în scenă a ceea ce este interzis.[1] Unicul punct comun între mitul orfic și cel hesiodic: soarta oamenilor se decide într-un plan supraomenesc, cu intervenția unuia dintre Titani.

D) *Vegetarismul primordial* – Cei vechi *se complăceau* în evocarea cu nostalgie a unui vegetarism primordial, a unor practici sacrificiale misterioase. Bunăoară, aceste cuvinte atribuite lui Pitagora de către Ovidiu: «Această vârstă de demult, pe care noi am numit-o vârsta de aur, se desfată cu roadele arborilor, cu plantele pe care le hrănește pământul, iar omul nu-și spurca gura cu sânge» (*Metam.* XV). Această concepție se află în filigran în ritualul Buphoniilor, la originea căruia boul plugar este omorât într-un impuls de furie: pe altarul zeului Cetății, Zeus *Polieus*, erau puse cereale

1. Horațiu îl va evoca din nou pe Orfeu care îi dezobișnuiește pe oamenii pădurilor de hrană însângerată (*Arta poetică*, 391).

și prăjituri; un bou se apropie și, profitând de neatenția stăpânului său, începe să le mănânce; scos din minți de un asemenea sacrilegiu, un preot ia o secure și lovește mortal animalul. Așadar, la origine nu existau decât ofrande vegetale: istoria Buphoniilor este un fel de eșafodaj menit la început să «scuze» vărsarea de sânge, apoi să «ierte», prin parodia judiciară care urmează, oficiala și ortodoxa schemă prometeică. Pausanias a relevat un număr de culte, semnalate în primul rând pentru arhaismul lor, care excludeau vărsarea de sânge.[1] În secolul al V-lea î.Hr., Empedocle recomanda revenirea la sacrificiile nesângeroase, așa cum le practicau oamenii vârstei de aur: ofranda de mirt și de tămâie, libații cu miere, oferte de «daruri pioase» (teracote întruchipând animale vopsite care să le țină locul): «Sângele neîntinat al boilor nu stropea altarul și, pentru acești oameni, era cea mai mare crimă să le iei viața și să le mănânci carnea».[2]

Orfismul pare să revendice insistent o tradiție ancestrală, așa cum o afirmă în chip explicit Platon: «A existat o vreme, spune atenianul Clinias, când nu îndrăzneam nici măcar să

1. Daruri constând din struguri, prăjituri cu miere, lână, totul stropit cu ulei, oferite Demetrei cea Neagră (VIII, 42, 11 și urm.); daruri de semințe și de prăjituri pentru Zeus *Hypatos* (I, 26, 5; VIII, 2, 3).

2. Frag. 128 DK, v. 8-10; amintită de Porphyrios, *De Abs.* II, 20. Plutarh numește «nephalii» (de la *nephalios*, treaz) libațiile cu apă și cu miere care constituiau sacrificiile oferite în vremurile de demult (*Mor.* 132*e*).

mâncăm carne de bou, în care nu se ofereau zeilor sacrificii de ființe vii, ci prăjituri sau fructe înmuiate în miere și alte sacrificii «neîntinate» (curate, ca acelea în care oamenii nu mâncau carne, fiind convinși că era o impietate să o mănânci sau să spurci cu sânge altarele zeilor: viața numită orfică era cea a oamenilor de atunci, care se năpusteau asupra a tot ce n-are viață și, dimpotrivă, se abțineau de la tot ce are viață» (*Legile*, VI, 782*c*; trad. fr. E. Des Places = OT 212).

Rezumând, vegetarismul orfic nu este de tip profan (în sensul modern al unui regim igienic): este o abținere rituală. Actului «sacrificării», *thyo*, însemnând totodată și mai ales «a omorî»[1], acestei paradigme care îl înșeală pe participant cu privire la adevărata origine a omului, făcându-l să creadă că există o distanță de netrecut între el și zei, orficii îi opun apropierea dintre zeu și divinitate, apropiere bazată pe nemurirea sufletului. Ascetismul nu este o morală în măsura în care nu pretinde nici o exercitare a virtuților cetățenești. Ba chiar el le contestă total. *Bios orphikos* constă din întoarcerea către zeu pentru a evita capcanele nemuririi sufletului. Acest refuz de a adera la legăturile sociale instituite în cetate prin sacrificiul însângerat și prin ospățul carnivor care îi urmează

1. *Thysia*, «sacrificiu», se spune curent despre sacrificiul sângeros și despre masa care urmează. *Thyma*, derivat de la verbul *thyo* (aplicându-se actului sacrificării), desemnează victima unui sacrificiu. Pentru ritualurile htoniene, care excludeau masa, se folosește *sphazein* «a tăia beregata». Vz. J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Geneva, Droz, 1958, p. 321.

în chip obligatoriu va motiva invectiva pe care Tezeu o adresează fiului său, Hippolit: «Atunci, tu ești omul superior care trăiește alături de zei? tu, ființa virtuoasă, nepângărită de nici un rău? [...] Hai, acum, slăvește-te; cu regimul tău vegetarian, arată-ți hrana; îndrumat de Orfeu, fă pe inspiratul, cinstește fumul tuturor acestor vorbe fără sens.»[1]

2. **Bobul și sufletele.** – Proscrierea absolută a bobului este o altă regulă a dietei orfice (Pausanias, 1, 37, 4; OT 219; OF 291). Acest tabu, comun pitagoricienilor, orficilor și celor inițiați la Eleusis, pare să se întemeieze pe corespondența simbolică pe care o stabileau cei dintâi între leguminoase și originea vieții. «Sub toate aspectele bobul este zămislirea însăși (*gone*)» (Lucian, *Vitarum auctio*, 6): asemănarea bobului cu testiculele ar exprima zămislirea (Aristotel, citat de Diogenes Laertios); un alt motiv: singura plantă cu tija lipsită de noduri, bobul este astfel «asemănător porților Hadesului» care nu au țâțâni (Diogenes Laertios, VIII, 34). Acest motiv ciudat pune mereu bobul în relație strânsă cu ciclul nașterilor, al căror instrument devine această plantă: sufletele se sprijină pe ea pentru a urca din Hades la lumina soarelui. Abstinența se explică astfel: bobul este în același timp plin de suflete și pătat de greșeala care marchează ori-

1. Euripide, *Hippolit*, 948-949, 952-954; trad. fr. L. Méridier = OT 213. Surse antice despre vegetarismul orfic: Platon, *Legile*, VI, 782*c*; Plutarh, *Banchetul celor șapte înțelepți*, c 16, 159*c*; Ieronim, *Împotriva lui Iovinian*, II (14) (Patrol, XXIII, 304).

ginea vieții omenești pentru că participă la ciclul nașterilor.[1] Altfel spus, consumarea lui condamnă la canibalism, la alelofagie: ea trezește din nou «suferința» Persefonei, reactualizând «patimile» fiului său.

O motivare mai mult polemică («politizată») a fost atribuită doar pitagoricienilor de către Iamblichos, care presupunea că sub această proscripție absolută se ascunde un refuz al simbolului democrației, bobul servind la tragerea la sorți a magistraților (*Vita Pythagorica*, 260). În această presupunere nu există nimic incompatibil cu orientarea spiritului orfic.

3. **Condamnarea sinuciderii.** – A nu comite crime înseamnă totodată și a condamna sinuciderea. Olympiodoros, discutând problemele nemuririi și ale soartei sufletului în lumea de dincolo, se oprește asupra mitului sfâșierii lui Dionysos și al îngurgitării cărnii sale de către Titani, pentru a extrage din el un argument «esoteric» împotriva sinuciderii: «Da, este interzisă sinuciderea, nu pentru faptul că,

1. «În planurile cele mai diverse, de la planul psihologic la planul cosmic, ca și în cel genealogic, bobul făcea parte din chiar sursele existenței, cu întreaga ambivalență care caracterizează aceste surse» (A. Brelich, *Gli Eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma, 1058, p. 161, n. 239). «Bobul se află la originile acestei existențe; el este deci pătat de *greșeala* (în sensul mitic al căderii) care marchează această existență, și face parte dintre acele lucruri interzise pentru ca omul să nu perpetueze greșeala, și să nu mai existe ca om care-și trage existența din bob» (D. Sabbatucci, *Essai sur le mysticisme grec*, trad. fr. J.-P. Darmon, Paris, Flammarion; vz. M. Detienne, *Les Jardins d'Adonis*, p. 96-100.

așa cum pare să spună textul [*Phaidon*, 61c-62c], noi suntem înlănțuiți în propriul nostru corp (căci acest lucru este limpede, și Socrate n-ar zice că aceasta ar fi o doctrină esoterică); ci este interzisă sinuciderea pentru că trupul nostru ține de Dionysos. Suntem alcătuiți din funinginea depusă de vaporii ridicați din trupurile Titanilor îndopați cu carnea lui Dionysos.»[1]

Alexandrinul Olympiodoros trăia în secolul al VI-lea. Douăsprezece secole cel puțin despart epoca sa de aceea a marii răspândiri a orfismului antic. Am văzut că devorarea sau nu a trupului lui Dionysos de către Titani implică aceeași consecință pentru om: nemurirea sufletului său (vz. cap. III). Orficii afirmau să soarta firească a sufletului nu este viața în trup («în-carcerată», încarcerare care semnifică închiderea), însă îi neagă sinuciderii capacitatea de a-l elibera. În *Phaidon*, Platon pomenește o formulă pronunțată în timpul Misterelor: «Un fel de țarc, aceasta este șederea noastră în noi înșine, oamenii, și nu trebuie să ne eliberăm singuri și nici să evadăm din el» (62*b*). Faptul că sufletul tinde să scape de legăturile trupești nu-i dă dreptul să le dezlege el însuși prin violență, iar moartea naturală nu reușește nici ea să facă acest lucru atâta vreme cât sufletul nu este purificat prin asceza vieții orfice (*bios orphikos*). Astfel, orficii stabilesc un fel de identitate de fond între sinucidere și moartea naturală:

1. Olympiodorus, *Comentariu la Phaidon*, par. 3.6-14 - OF 220; trad. citată de L. Brisson, Damascius et l'Orphisme, în *Orphisme et Orphée*, Geneva, Droz, 1991, p. 191.

nici una, nici cealaltă nu eliberează sufletul de trup; în privința formei, sinuciderea este o crimă în plus.

Prescripțiile felului de viață orfic nu doresc să lupte cu aceleași arme ca ale moraliștilor și ale filozofilor. Condamnarea orfică a sinuciderii nu se opunea din punct de vedere conceptual diferitelor justificări prezentate de o «școală» sau de alta: ea le condamna pe toate dinainte, frontal, printr-o formulare mitopoetică (dezmembrarea lui Dionysos, jalea Persefonei, ciclul nașterilor). Astfel, adeptul lui Orfeu nu putea adera la o concepție de tip cirenaic, reprezentată în special de Hegesias (secolele IV-III î.Hr.), poreclit «sfetnicul nopții» (*peisithanatos*) pentru că a scris o lucrare, *Apokarteron* (*Cel care se lasă să moară de foame*) care justifica sinuciderea prin enumerarea tuturor chinurilor vieții.[1]

De asemenea, regula de «a nu ucide» nu putea avea nimic în comun cu cealaltă formă de amoralism care este stoicismul. Sinuciderea, pentru înțeleptul stoic, afirmă divinizarea sinelui, pretinzând să egaleze destinul, forță absolută care urmărește contrariul. Răspunsul la întrebarea «Trebuie sau nu să păstrez viața?» depinde de o altă formulare: «Oare, în împrejurările actuale, e mai conform cu natura să păstrezi viața decât s-o părăsești?»[2] Orfismul este, așa cum am spus,

1. Cf. Cicero, *Tusculane*, I, 83-84. Hegesias a fost interzis în învățământ din ordinul lui Ptolemeu, ca urmare a numeroaselor sinucideri provocate de lecțiile lui.

2. Cicero, *De finibus* III, 18, 60. «Proclamând că oamenii fără minte nu au mai multe motive să *rămână* în viață decât să *plece* din ea, el [Înțeleptul] stabilea totuși *cazurile* în care e mai puțin absurd

primar: prescripțiile sale nu derivă dintr-o cazuistică. Sinuciderea este o crimă care, ca atare, nu poate decide asupra sfârșitului și nici nu poate să-i atribuie acestuia o semnificație nouă, pentru că primordialul comportă nemurirea sufletului.

4. **Grija față de moarte.** – Interdicția cu privire la înhumarea într-un lințoliu de lână este relatată de Herodot, fără cea mai mare dorință de a găsi vreo originalitate orfismului: «Ei [egiptenii] nu introduc veșminte de lână în temple, nici nu sunt înmormântați cu ele: este interzis de religia lor. În această privință, ei sunt de aceeași părere cu aceia care sunt numiți orfici și pitagoreici: într-adevăr, și la ei religia interzice celui care ia parte la riturile lor tainice să fie înmormântat în veșminte de lână și, în legătură cu acest lucru, există un discurs care se numește Vorbirea sacră».[1]

De origine animală, lâna prelungește ceea ce are viață. Pentru că această interdicție privește grija față de înmor-

pentru ei să o părăsească de bună voie» (L. Robin, *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, Albin Michel, ed. a 3ª, 1973, p. 401).

1. Herodot, II, 81; trad. fr. *in* L. Brisson, *Orphée. Poèmes magiques et cosmologiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1993 = OT 216. Pe urmele lui Willamowitz, se cuvine să epurăm textul lui Herodot de menționarea «cultelor bahice» pe care anumite ediții le inserează între «orfici» și «pitagoreici». «Există serioase motive să ne îndoim de faptul că menționarea unor *bacchica*, presupunând că trebuie înțelese prin aceasta practicile dionisiace, s-ar fi aflat în redactarea originală și autentică a acestui pasaj» (H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 397). Despre această interdicție: Pausanias, I, 37, 4).

mântarea morților, este vorba mai exact de o prescripție rituală pentru cei vii.

II. Misterele orfice

Asceza zilnică (purificarea) îndreptățea participarea la Misterele instituite de Orfeu. Despre acestea pot fi avansate doar câteva generalități.

Misterele, fie că e vorba de Eleusis, de Samotrace sau de Phlyeis, sunt ceremonii de inițiere la sfârșitul cărora participantul se trezea în experiența extatică și inexprimabilă a divinului și era convins de propria sa soartă fericită în lumea de dincolo. Ei ofereau posibilitatea de a transgresa dihotomia ce se afla la baza religiei olimpiene (oficială și publică) care scinda categoric, adică dogmatic, lumea între o semințe a sacrificatorilor și o semințe a celor sanctificați de cei dintâi. Atunci când sacrificiul consacră *depărtarea* prin care zeul se recunoaște diferit de muritor, inițierea garantează aspirantului *apropierea* sa de divin, deschizând în lumea profană o parantează în interiorul căreia omul se asigura de fericita sa nemurire. Așa că nu este de mirare, ținând cont de această echivalență misterico-soteriologică, că tradiția l-a considerat pe Orfeu întemeietorul misterelor prin excelență.

Originalitatea (duritatea) orfismului constă totuși în extinderea purificării, care devine o practică *exercitată* în fiecare zi (ascezã), și nu o supunere prealabilă la rituri purificatoare, un fel de formalitate limitată în timp. Aspiranților de la Eleusis li se cerea să facă riguroase purificări între «Micile

mistere», celebrate primăvara, cele «mari», sărbătorite șase luni mai târziu, și inițierea propriu-zisă (*epopteia*), după un an. Dar odată primită epopteia (viziune beatifiantă a valorii salvatoare), fiecare își relua cursul normal al vieții, se întorcea la îndatoririle sale civice, aducea sacrificii cultelor sale private și participa la cultele publice ale cetății sale. În termeni orfici, «inițiații» în asemenea Mistere ieșeau din domeniul supus crimelor și pângăririi pentru a se scufunda la loc de îndată ce se închidea paranteza eleusină. Toate acestea sunt incompatibile cu renunțarea cerută de *bios orphikos*. De aceea suntem sceptici cu privire la teza unei profunde confluențe orfico-eleusine.[1] Ceremoniile instituite de Orfeu comportau, cu siguranță după exemplul celorlalte Mistere, promisiunea unor speranțe de mai bine în lumea de dincolo, dar ele nu puteau fi o simplă paranteză în viața mundană: ele îi consacrau termenul absolut, sfârșitul, *telos*-ul îndreptățit de viața ascetică.

Desfășurarea concretă a ceremoniilor rămâne cu necesitate ipotetică. Lucian afirmă în tratatul său despre dans că nu se poate găsi inițiere (*telete*) care să nu comporte dansuri, și îi citează pe Orfeu și Musaios drept cei mai buni dansatori din vremea lor (*Peri orkheseos*, 15). Poate că exista un ritual care amintea nașterile anterioare: «Ied, a căzut în lapte» (Tăblițele de la Thurioi). Simbol preistoric al renașterii, laptele putea semnifica încercările suportate deja. Toate acestea sunt

1. Teză apărată de G. Colli în ediția fragmentelor orfice (*La Sagesse grecque*, I, p. 35-36, 117-289).

ipotetice. În schimb, ceremoniile orfice nu puteau să nu amintească nașterea lumii, luptele teogonice și mitul sfâșierii lui Dionysos. Ele refăceau cercul, legându-l din nou pe Dionysos de Phanes, evocând vârsta de aur (nemurirea), risipirea (roata nașterilor) și reunificarea ei (regăsirea vârstei de aur). În sfârșit, riturile trebuiau să-l familiarizeze pe participant cu lumea de dincolo și cu geografia ei infernală. Astfel, acest pasaj din Plutarh din Cheroneea, rezervat în mod abuziv, târziu, doar Misterelor Eleusine, dar aplicabil, de fapt, oricărei intenții misterice: «Sufletul, în momentul morții, încearcă aceeași impresie ca a acelora care sunt inițiați în marile mistere. Cuvântul și lucrul se aseamănă, se spune *teleutan* (a muri) și *teleisthai* (a fi inițiat). Mai întâi sunt curse la întâmplare, ocolișuri anevoioase drumuri neliniștitoare și fără capăt printre tenebre. Apoi, la sfârșit, frica ajunsă la paroxism; fiorii, tremurul, sudoarea rece, spaima. Însă după aceea, în fața ochilor se ivește o lumină minunată, se trece în niște locuri limpezi și pe niște pajiști unde răsună cântece și dansuri; cuvinte sacre, apariții divine insuflă cucernicie. Atunci omul, de-acum perfect și inițiat, devenit liber și plimbându-se fără opreliște, cu o cunună pe cap, celebrează misterele; el trăiește împreună cu oamenii curați și sfinți; el vede pe pământ mulțimea celor care nu sunt inițiați și purificați cum se afundă și se umilește în mocirlă și întuneric și cum, de teama morții, zăbovește în rele, lipsindu-i credința în lumea de dincolo» (frag. 178 Sandbach; trad. fr. P. Foucart, *Les Mystères d'Eleusis*, Paris, 1914, p. 393).

Inițierea este repetarea desfășurării morții și ceea ce moare, după Schelling, este principiul care târăște conștiința în unica lume materială și o face ostilă față de ceea ce este divin.[1] Întregul dispozitiv orfic, având drept scop renunțarea la tot ceea ce trezește din nou suferința Persefonei, se ferește să rămână înnoroit în «mocirlă»: «Oricine ajunge în Hades fără să fi cunoscut Misterele, fără să fi fost inițiat, va fi culcat în Mocirlă; însă cel care a fost purificat și inițiat, odată ajuns acolo jos, va locui împreună cu zeii» (Platon, *Phaidon*, 69*c* = OF 5). Pedepse infernale par să se intercaleze între mai multe existențe terestre, atâta timp cât sufletul nu este complet purificat:

«Cei care au dus o viață sfântă la lumina zilei
Capătă astfel, când mor, o soartă mai blândă,
Pe o pajiște încântătoare, pe malurile Aheronului cu ape adânci.
Cei care au săvârșit crime când trăiau pe pământ!
Acești nestăpâniți sunt târâți jos, sub câmpia în care curge Cocytul,
Către Tartarul înghețat.» (OF 222).

Sufletul impur este chinuit în Tartar înainte de a fi absorbit de ciclul nașterilor[2]. Altfel spus, omul (viu sau mort, nu are importanță, pentru că este vorba de sufletul lui) este

1. F. W. J Schelling, *Philosophie de la révélation*, XX, 448.
2. Aceste chinuri infernale l-au făcut pe O. Kern să susțină că orfismul a fost cel dintâi care a creat Infernul (în Pauly-Wissowa, *Realencyklopädie*, s.u. «Mysterien», col. 1287).

condamnat să se înnoroiască pe vecie în mocirlă atâta timp cât nu va fi luat parte la purificările orfice: Mocirla poate fi sinonimă cu existența terestră (rezultat al reîncarnării) sau condiției *post mortem* (pedepsele în Hades).[1] Inițierea este recucerirea pierdutei identități cu divinul.

În cazul Misterelor de la Eleusis, inițiatul pleca înapoi copleșit de o viziune liniștitoare pentru soarta sa de după moarte; în cazul Misterelor lui Orfeu, inițiatul primea un fel de provizii de drum («foițele»), o ultimă rememorare a drumului pe care sufletul său trebuia să-l parcurgă până la Persefona. Salvarea este o problemă individuală, acordată datorită renunțării personale, apoi smulsă de unul singur. Asceza nu tinde spre deificare decât cu condiția să fie practicată în propria viață. Ea nu-i răscumpără pe alții: orfismul nu împărtășește ideea ce se află la baza a numeroase obiceiuri, anume că pângărirea este contagioasă. Pângărirea este originară și fiecare parte a originii trebuie să se ocupe de impuritatea sa, prin spălarea de omorârea lui Dionysos, pentru ca, în cele din urmă, să adune nemurirea împrăștiată.

1. Mocirlă batjocorită de Aristofan, *Broaștele*, 145-158.

Capitolul V

Amintirea în lumea de dincolo de mormânt

I. Bifurcarea Hadesului și ghidul orfic: Foițele de aur

Purificat datorită abstinenței zilnice, adeptul lui Orfeu este primit la ceremoniile Misterelor, care îi *arată* dinainte drumul ce trebuie urmat în lumea de dincolo: «Fericit cel care a văzut acest lucru înainte de a coborî sub pământ».[1] Bifurcațiile și răspântiile Hadesului sunt tot atâtea capcane în care vor cădea sufletele impure și neinițiate. Coborârea orfică în Infern era un eveniment pregătit (*bios orphikos*), apoi repetat («familiarizarea» cu geografia infernală prin ritualurile misterice), sufletul inițiat este instruit în legătură cu drumul pe care trebuie să-l urmeze. Dar el primește și un fel de provizii de drum, un ultim sprijin împotriva catastrofelor pe care le produce uitarea. Acest ghid îi va aminti către ce

1. Pindar, frag. 137 = Threnosul 6 Puech. Cf. *Imnul către Demeter*, 480-452; Sofocle, frag. 753 Nauck.

pol al nemuririi va trebui să se îndrepte pentru a atinge această «viață care este eliberare din ciclul [vieților] și odihnă departe de rău» (OF 229).

Este vorba de o scurtă formulă redactată în versuri și, în general, incizată pe foițe de aur în formă de iederă, uneori stilizate ca o inimă, totdeauna de dimensiuni extrem de reduse. Aceste vestite «foițe orfice», descoperite cu ocazia săpăturilor făcute în morminte, sunt cel mai adesea găsite așezate pe pieptul mortului sau lângă mâna lui. Cele mai vechi datează din secolele V-IV î.Hr. Cea mai recentă, tăblița «mistei Caecilia Secundina», datează din secolul al II-lea d.Hr. Arheologia nu a încetat să sporească acest corpus în decursul ultimilor ani.

«Foițele» date inițiaților lui Orfeu sunt un viatic, adică un sprijin, un aide-memoire, un ajutor indispensabil pentru sufletul defunctului. Ele îi amintesc drumul cel bun pe care trebuie s-o apuce «în adâncurile înspăimântătoare ale pământului» (OF 223), parola care trebuie spusă paznicilor lumii de dincolo și modul în care trebuie să se înfățișeze stăpânei lor, Persefona, pentru a ajunge, în cele din urmă, pe «sfintele pajiști» (cu alte cuvinte: accesul la o formă de existență nouă care sărbătorește sfârșitul încercărilor de pe pământ: cf. OF 222).[1] Când Proclos evoca «macarismul»

1. «[Platon în *Phaidon*] ia inițierile drept mărturie a destinelor diferite ale sufletului, după cum acesta merge în Hades fie purificat, fie încă impur și, în cele din urmă, plecând de la sfintele rituri tradiționale, presupune existența bifurcațiilor și a răspântiilor, cu toatele impregnate de o doctrină simbolică; el își întemeiază

sufletului «condus către viața fericită, încetându-și peregrinările în sfera devenirii» (*Despre Timaios*, 42*c* = OF 229), nu se limita să slăvească starea fericită (*makarismos*) rezervată în lumea de dincolo celui care a «văzut» Misterele. El făcea aluzie și la drumul sufletului defunctului: sufletul este condus. Înaintea «beatitudinii», orfismul mai pune încă salvarea, deci are în vedere un ultim risc, cel de a uita revelațiile misterice. Nici *bios orphikos*, nici inițierea nu sunt de ajuns pentru a garanta fericirea veșnică. Ele sunt cu siguranță condiția imperativă a posibilității de a o atinge, dar obținerea ei nu depinde decât de memoria sufletului în lumea de dincolo pentru a se îndrepta către calea sacră la răspântia drumurilor infernale.

Se regăsește aici esențiala caracteristică orfică: sfârșitul este legat de început. Sfârșitul (moartea trupească) poate să se confunde fie cu începutul vieții fericite (în afara reîncarnărilor), fie cu reînceperea unei existențe terestre (ciclu de suferințe în care moartea reală este numită naștere). Ține numai de suflet să se scufunde în polaritatea cea bună.[1]

presupunerile pe povestirile repetate de poeți, urcări și coborâri ale sufletelor, parole dionisiace, greșeli legendare ale Titanilor, și răspântiile Hadesului, și rătăcirea, și toate câte le citim de acest fel» (OF 221, trad. fr. *in* L. Brisson, *Orphée. Poèmes magiques et cosmologiques*, p. 143).

1. «Acum tu ești mort, și acum te-ai transformat, o tu, de trei ori fericit, în ziua de azi. Spune-i Persefonei că Bacchus însuși te-a slobozit» (Foițele de la Pelinna/Tetroporos, lângă Trikka / sfârșitul secolului al IV-lea î.Hr.; descoperite în decembrie 1985, într-un mormânt). Traducere și comentariu F. Graf., Textes orphiques et

Inițiatul are această posibilitate cu condiția să-și sprijine memoria pe ghidul cu instrucțiuni care i-a fost dat. Această ultimă încercare se întemeiază pe consecința esențială a originii divine a omului: nemuritor, sufletul poate să rătăcească sau să se bucure de natura sa.

Sfaturile pe care le conțin aceste foițe pot fi prezentate sub formă de formule de acțiune (narațiune: «Vei găsi...»), de reformulare la persoana întâi a periplului făcut în timpul Misterelor («am coborât...») sau de dialog între sufletul mistului și divinitățile infernale. Iată traducerea câtorva inscripții exhumate:

– OF 32 A = Tăbliță tumulară de la Petilia (Strongoli, Grecia Mare / secolele IV-III î.Hr.):

«Vei găsi la dreapta lăcașului lui Hades un izvor
Și, aproape de el, un chiparos alb.
Nu te apropia de acest izvor.
Vei găsi un altul, a cărui apă rece curge
Din lacul Mnemosynei; în fața lui se află străji.
Spune-le: Sunt fiul Gliei și al Cerului înstelat;
Mă usuc de sete și mor; dați-mi repede
Apa proaspătă care curge din lacul Mnemosynei.
Iar ei te vor lăsa să bei din izvorul divin
Și atunci vei domni printre eroi.»

rituels bacchiques, *in* Ph. Borgeaud (ed.) *Orphisme et Orphée. En l'honneur de Jean Rudhardt*, Geneva, Droz, 1991, p. 87-102.

– OF 32 B = Tăbliţa de la Eleutherna (coasta de nord a Idei, Creta / secolele III-II î.Hr.). Şase inscripţii aproape identice între ele, descoperite într-un mormânt în locul numit Alpha:

«Sunt uscat(ă) de sete şi mor. – Atunci, bea
Din izvorul nesecat, din dreapta, unde se înalţă chiparosul.
— Cine eşti? De unde vii? – Sunt fiul (fiica = sufletul] Gliei şi al Cerului înstelat.»

Două tăbliţe, descoperite recent, una la Hippo şi alta la Pharsalos, datând respectiv din secolele V-IV şi 350-320 î.Hr., confirmă temele arsurii («sunt uscat şi mor de sete») şi a apei reci şi salvatoare care curge din lacul Mnemosynei, ca şi parola dată paznicilor («Sunt fiul Gliei şi al Cerului înstelat»). O singură divergenţă: tăbliţa de la Hippo pare să plaseze izvorul Mnemosynei la stânga, şi nu la dreapta sălaşului lui Hades.[1]

– OF 32 C, D, E şi F = Tăbliţă din Thurioi (golful Tarent, Lucania, în Grecia Mare / secolele IV-III î.Hr.). Inscripţii foarte deteriorate. Tăbliţele D şi E sunt aproape identice (ansamblu reconstituit de A. Olivieri, *Lamellae aureae orphicae*, Bonn, 1915, p. 20):

1. Textul şi traducerea acestor tăbliţe *in* G. Colli, *La Sagesse grecque*, I: 4 A 62 şi 4 A 64.

(C-D-E) «Neprihănită, eu vin dintre cei neprihăniți, tu, regină a tărâmurilor infernale,

Eukles, Eubuleus și voi ceilalți zei nemuritori (și demoni);

Căci mă mândresc că fac parte din stirpea voastră preafericită,

(D-E) Și am primit răsplata pentru faptele mele nedrepte

Copleșită de Moira ori de strălucirea fulgerelor.

(C) Mi-am luat zborul din cercul de neîndurat al suferințelor,

Și m-am avântat cu picioarele mele iuți spre dorita coroană,

Și am coborât în sânul Despoinei, regina subpământeană;

Cu picioarele mele iuți am căzut de lângă coroana doritā.

„Fericit și preafericit, din muritor te vei face zeu."

Ied, am căzut în lapte.

(D) Și acum, mă aflu ca rugător pe lângă Persefona cea neprihănită

Pentru ca bunăvoința ei să mă trimită în sălașul celor neprihăniți.

(F) Dar de îndată ce sufletul a părăsit lumina soarelui,

Mergi drept cât de departe poți

Să mergi, luându-ți măsuri de prevedere

Salut, tu, cel care știi ce e chinul; acest chin nu-l cunoscuseși înainte,

Din om cum erai ai devenit zeu.

Ied, ai căzut în lapte

Salut, salut, ție care mergi pe calea din dreapta,

Către sfintele pajiști și crângurile Persefonei».[1]

– OF 32 G = Tăbliță «mistei Caecilia Secundina» (Roma? / secolul al II-lea d.Hr.):

«Neprihănită, ea vine neprihănită între neprihăniți, o, zeiță a Infernului,
O, Eukles și Eubuleus, copil al lui Zeus; eu am darul
Mnemosynei, slăvită printre oameni prin cântece.
Vino, Caecilia Secundina, divină cum ai devenit după lege.»

Acest ansamblu de inscripții se potrivește cu următoarea succesiune de întâmplări: îndată ce sufletul a părăsit «lumina soarelui» (F) – expresie homerică pentru a desemna lumea celor vii –, adică de îndată ce moartea a lovit trupul și sufletul a coborât în Hades, acesta va avea în față două drumuri, unul la stânga, altul la dreapta. El va trebui să o ia pe cel din dreapta (A, B, F) și să ajungă la un izvor nesecat care curge din lacul Mnemosynei (Amintirea, în opoziție cu Lethe, Uitarea, al cărei izvor se află la stânga) (A). Paznicilor locului, sufletul, chinuit de sete, le va spune parola care îi va îngădui să bea din această apă rece: «Sunt fiul Gliei și al Cerului înstelat; dar semința mea e divină; o știți și voi. Sunt uscat(ă) de sete și mor». Putându-și astâmpăra setea (= a-și păstra amintirea originii sale divine) datorită acestei formule, sufletul își va continua înaintarea pe drumul din dreapta pentru a se prezenta Persefonei, care îi va îngădui să

1. OF 32 F = trad. fr. L. Brisson, *op. cit.*, p. 51.

se ducă pe «pajiștile sale sfinte» și în «pădurile» sale (F), unde va domni printre ceilalți eroi (A), întoarcere în sânul originar (divinitatea).

1. **Antiteza amintire-uitare.** – Sufletul nu poate muri. El (se) poate uita – drumul la stânga – sau își poate aminti originea să divină – drumul din dreapta. Această alternanță se oferă inițiaților, celelalte suflete luând-o automat pe drumul aflat la stânga sălașului lui Hades, cel care duce la izvorul Lethei, Uitarea. Acoperind originea divină a sufletului, uitarea este ignorare a «suferinței» originare și, prin urmare, a lui *bios orphikos* și a inițierilor pe care le permite. Ea devine sinonimă cu o nouă naștere «la lumina soarelui». Nu se intră niciodată în câmpiile uitării decât pentru a suferi o reîncarnare. Uitarea este solidară cu nașterea. Invers, amintirea este recunoașterea pierdută a identității cu divinitatea, cunoaștere a trecutului (originea omului inseparabilă de «doliul Persefonei») și, prin urmare, a imuabilului (sufletul, neputând să se stingă – să se risipească în fum inconsistent – din pricina propriei sale origini, este fie condamnat să (re)trăiască într-un trup, fie eliberat din ciclul reîncarnărilor. Fericirea, cea pe care inițiații au gustat-o în momentul ceremoniilor misterice, este eliberare din cercul metensomatozei. Sufletul «moare» pentru că nu a băut apa Mnemosynei, Mama Muzelor după tradiția hesiodică, dar și la orfici – o divinitate pre-infernală, tronând pe pragul sorții din lumea de dincolo.

Sub categoriile Uitării și Mnemosynei se distribuie cupluri opuse: ignoranță-cunoaștere, nenorocire-fericire, reîncarna-

re-eliberare din ciclul nașterilor. Acest tablou al contrariilor are o figurare geografică (drumul de urmat pentru a ajunge la Mnemosyne, izvorul amintirii) articulată conform opoziției dreapta-stânga.

Topografia infernală a foițelor orfice se înscrie în desfășurarea acestei distincții primordiale dreapta/stânga reafirmate fără încetare peste timp și culturi.[1] Concepția aritmosofică despre Înțelepciunea Numărului (cu totul pozitiv), susținută de pitagoricieni, este reprezentată de o tăbliță împărțită în două coloane, fiecare titrată de principiile ireductibile ale Limitei (*Peras*) și Indefinitului (*Apeiron*): la dreapta, imparul, unitatea, luminosul, binele; la stânga, parul, multiplul, întunericul, răul. La dreapta binele, unul regăsit, la stânga răul, exprimat de principiile *nașterii*, diada și paritatea. Una dintre regulile vieții pitagoriciene cerea să se înconjoare orice sanctuar prin dreapta.[2] Un text al lui Platon descrie sufletul la răspântia a două drumuri între care stau niște judecători: «ei porunceau celor drepți să intre pe cel din dreapta,

1. Egiptul faraonic opunea largului și plăcutului drum din apus (deci cel din dreapta) pe cel greu și strâmt din răsărit (*Textes des Sarcophages*, II, 150). În Kabbala evreiască, doctrina *sitra ahara*, «cealaltă parte», distribuie forțele demonice și răufăcătoare ale universului după «ierarhia mâinii stângi».

2. Iamblichos, *Viața lui Pitagora*, 156. «Y»-ul pitagorician simboliza împărțirea drumurilor vieții la dreapta, spre virtute, și la stânga, spre viciu. Astfel, în lumea romană, neopitagoricienii trebuiau neapărat să intre prin dreapta în Basilica de la Porta Maggiore (datând din timpul lui Claudius). În practica augurală italică, partea dreaptă (*dester*) este *fas*, stânga (*sinister*) este *nefas*.

drumul care suia la cer... [...], iar criminalilor s-o apuce pe drumul din stânga care coboară» (*Rep.*, X, 614*c*; trad. fr. E. Chambry). Hermes psychopompul conduce sufletul celor drepți la Rhadamante apucând-o, la răspântia din Hades, pe «drumul din dreapta».[1] Cu ocazia catabazei lui Eneas, Sibila îi amintește eroului drumul pe care trebuie să apuce: «cel din dreapta duce la zidurile marelui Dis: este drumul Eliseului, al nostru; cel din stânga este teatrul chinurilor rezervate celor răi și duce la Tartarul cel lipsit de pietate».[2]

Răspântii, bifurcări: Hadesul este un loc de rătăcire pentru sufletul necunoscător, neinițiat, care nu poate rămâne în starea în care se află. El își potolește de îndată setea bând apa Lethei și, uitând – din nou – de originea sa nemuritoare, este iarăși proiectat în ciclul devenirii. El capătă iarăși o existență terestră numită «muritoare». Susținând încă o dată contrariul credinței homerice conform căreia apele Lethei nu serveau decât să transforme sufletul în umbră inconsistentă și iremediabil amnezică cu privire la trecutul său terestru, foițele orfice relevă faptul că izvorul Uitării șterge amintirea originii divine în sufletul care se reîncarnează. Credința în transmigrare este aceea care modifică mitologia Amintirii și a Uitării: «uitarea» orfică nu mai simbolizează moartea, ci proiectarea în ciclul devenirii, reîntoarcerea la viață.

1. Fragment din Hegesippos, secolul al III-lea î.Hr., după cum își amintește Aristonoos (*Antologia Palatină*, VII, 545).

2. Vergiliu, *Eneida*, VI, 541. Altă «confirmare» a bifurcării drumurilor subterane în Hades de către Hippolytos, *Respingerea ereziilor*, V, 8, 116.

2. **Tema arsurii.** – Uitarea este necunoaștere, dar și înșelăciune. Căci setea chinuie orice suflet, pur sau impur, iar setea este înșelată și arsura stârnită din nou sub forma unei noi individualități (metempsihoză).

Această temă apare în pasajul final din *Republica* (621*a*) când Er descrie chinuitoarea rătăcire a sufletelor peste «câmpia Lethei într-o căldură înăbușitoare și cumplită». Platon înfățișează aici fluviul Ameles «a cărui apă nu poate fi păstrată în nici un vas». Comentând acest text, Proclos precizează că «sufletul care a băut fără măsură din fluviul Ameles uită totul despre viețile anterioare; căci îndrăgostit de devenire, el nu mai evocă principiile imuabile și le uită [...]. Într-adevăr, avem nevoie de un exercițiu care să ne reînnoiască fără încetare amintirea a ceea ce am cunoscut».[1] «Exercițiul» orfic va fi asceza în viață, condiția reușitei în proba alegerii între apele Uitării și apele Amintirii în moarte.

3. **Parola.** – Parola dată paznicilor Infernului este credința în amintirea care refuză să se șteargă. Prezentându-se el singur drept «fiu al Gliei și al Cerului», defunctul își dovedește perfecta amintire a originii comune a oamenilor și a zeilor.

1. Proclos, *In Plat. Remp.*, p. 349 ed. W. Kroll, citat de J.-P. Vernant (*Mythe et pensée chez les Grecs*, ed. a 2ª, Paris, La Découverte, 1985, p. 144) care insistă asupra semnificației propriu-zis metafizice a fluviului Ameles: «Dincolo de relaxarea unui suflet care se lasă în voia plăcerii în loc să-și impună dura disciplină a amintirii, fluviul simbolizează la el [Platon], așa cum notează Proclos, fluxul și refluxul fără sfârșit al devenirii, a cărei teribilă scurgere nu o poate reține nici un recipient» (p. 144-145).

4. **Resorbția sfârșit-început.** – Sufletul inițiat a evitat capcanele și primejdiile drumului infernal. El a ajuns «la sânul Despoinei» (perifrază desemnând partea din Hades unde se află Regina Infernului) și se găsește în sfârșit în fața lui Eukles (Hades), a lui Eubuleus (Dionysos) și a Persefonei. În calitatea sa de «efor al tuturor ființelor cu sămânță» (OF 192), mama lui Dionysos constată neprihănirea sufletului a cărui amintire, păstrând cunoașterea trecutului și a imuabilului, le-a respectat «legea». Nemurirea originală se recompune atunci: recâștigarea pierdutei identități a oamenilor și a zeilor dobândește o nouă victorie, cea care scapă, în catabaza lui Orfeu, de palma lui Hades.

II. Nemuritorii muritori (Heraclit)

Un fragment din Heraclit despre «nemuritorii muritori» poate fi apropiat de concepția orfică:

«Nemuritorii sunt muritori, muritorii sunt nemuritori, căci viața unora este moartea celorlalți, iar moartea unora este viața celorlalți».[1]

1. Heraclit, frag. B 62 DK. Se obține această traducere cu condiția să se introducă în fragmentul original o copulă între primele două cuvinte (*athanathoi thnetoi*) și între al treilea și al patrulea (*thnetoi athanathoi*) și dacă se presupune o relație cauzală între cele două părți ale fragmentului. Altfel, traducerea literală este: «Nemuritori muritori, muritori nemuritori, trăiesc moartea acelora, murind viața acestora» (vz. J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 34.

Principiul heracliteean al identității contrariilor a fost înlocuit într-o perspectivă orfică. O interpretare susține mai exact că moartea și renașterea inițiatului în Dionysos ar explica acest fragment: «nemuritorii muritori» îl desemnează pe Dionysos, singurul zeu care moare; «muritorii nemuritori» s-ar referi la inițiat, care devine zeu.[1] Să ne amintim că enigmaticul «ied» pe care-l evocă pentru sine inițiatul lui Orfeu pe pragul Hadesului este, de fapt, un epitet al lui Dionysos.[2]

Existența unei legături între mișcarea orfică și presocratismul ionian a fost întărită după publicarea în 1978 a trei tăblițe din os descoperite la Olbia în Crimeea, veche colonie milesiană.[3] Ele datează din secolul al V-lea. Una dintre ele poartă inscripția:

«Viață: moarte: viață. Adevăr. (...) Dio..., orfic (...).»

1. *Imnul către Dionysos* (III), A, 1 (ed. J. Humbert, *Homère. Hymnes*, Paris, Les Belles Lettres, 1936, p. 177).

2. V. Macchioro, *Eraclito. Nuovi studi sull'orfismo*, Bari, 1922, p. 87, 94. Deja K. Reinhardt susținea că «nemuritorii» semnifică «sufletele omenești» concepute în perspectiva orfico-pitagoreică: ființe nemuritoare închise în trupuri muritoare, de unde echivalența viața trupului = moarte pentru suflet; viață pentru suflet = moartea trupului (*Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916, p. 195-196). J. Pépin (*op. cit.*, p. 36) crede că rămâne «foarte probabil» că fragmentul din Heraclit reflectă credințele orfice.

3. M.L. West, The Orphics of Olbia, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 45, 1982, 17-29; *The Orphic Poems*, Oxford, 1983, p. 15-20.

Fața tăbliței n° 1 prezintă un desen ce reprezintă un dreptunghi împărțit în șapte prin șase linii drepte: «și în șapte [Titanii] sfâșie toate membrele copilului», spune Proclos.[1]

III. Grija pentru nemurire (Platon)

«Dacă într-adevăr sufletul este nemuritor, acesta cere să ai grijă de el nu doar în timpul cât durează ceea ce noi numim viață, ci permanent; căci ar fi un foarte mare risc, se pare, să nu te îngrijești de el».[2] Astfel vorbea Socrate, pe care Platon îl făcea deja să repete această întrebare luată de la Euripide:

«Cine știe dacă a trăi nu înseamnă a muri
Și dacă a muri nu înseamnă a trăi?»[3]

Un pasaj din *Scrisoarea VII* (a cărei autenticitate este încă obiectul unor controverse), pe care Platon o adresează părinților și partizanilor prietenului său Dion, tiranul Siracuzei, omorât de Callippos (354 sau 353), amintește fără putință de tăgadă tema orfică a nemuririi sufletului și a urmărilor sale: «Trebuie să credem într-adevăr în aceste

1. *Comentariu la Timaios allui Platon*, 35*a* (= OF 210*a*).
2. Platon, *Phaidon*, 107*c* (Trad. fr. L. Robin).
3. Platon, *Gorgias*, 492*e* (trad. fr. A. Croiset) = Euripide, Polyidos, frag. 638 Nauck. «Această declarație generală de pesimism (care este un pesimism cognitiv pentru că socoate viața aparență) are o coloratură orfică, prin schimbarea sferei vieții cu cea a morții» (G. Colli, *La sagesse grecque*, I, p. 393, n. 4 [A 23]).

vechi și sfinte tradiții care ne dezvăluie nemurirea sufletului, existența unor judecăți și pedepse cumplite pe care le va suferi acesta când va fi eliberat din trupul său. De aceea, să considerăm un rău mai mic a fi victima unor mari crime sau a unor mari nedreptăți decât a le săvârși. Omul care aspiră spre bogăție și care are sufletul sărac, nu ascultă acest îndemn. Dacă îl aude, crede că trebuie să râdă de el și, fără rușine, se aruncă de oriunde-ar fi, ca o fiară sălbatică, asupra a tot ce poate mânca sau bea, sau a tot ce poate să-i procure până la saţietate nedemna și triviala plăcere numită pe nedrept iubire. Orb este cel ce nu vede de care dintre acțiunile sale se leagă lipsa de pietate, ce rău e mereu legat de crimele sale, lipsă de pietate pe care, cu necesitate, sufletul nedrept o târăște cu sine, și pe acest pământ și sub pământ, în toate rușinoasele și nenorocitele sale peregrinări.»[1]

Afirmare a nemuririi sufletului și a judecății pe pragul Hadesului, deosebire între practica plină de pietate și cea lipsită de pietate, articulată pe opoziția între ascetism și mâncare bestială, totul pentru a îndepărta riscul rătăcirii *post mortem* («peregrinarea» sa) care duce la transmigrație: nimic nu ne împiedică să citim acest pasaj din scrisoare prin grila orfică a adevăratelor virtuți.

Oricine-ar fi autorul acestei *Scrisori*, Platon autorul *Republicii*, cel care nu a renunțat să denunțe șarlatanismul colportorilor de formule magice și să stigmatizeze zgârcenia «fraților orfici» (*Orpheotelestai*), totuși, în *Phaidon*, a îmbrăcat

1. Platon, *Scrisoarea VII*, 335a-b (trad. fr. J. Souilhé).

în formele religioase ale tradiției orfice îndemnul lui Socrate de a avea grijă de sufletul său.[1] Teza celor două orfisme, care opune o formă nobilă (speculativă) unei forme vulgare, degenerate (care mizează pe superstiție), rămâne mereu în filigran în tradiția platoniciană.

1. «Credința orfică în suflet a fost, din punct de vedere istoric, etapa premergătoare doctrinei platoniciene a sufletului și a furnizat filozofului, nu fără motiv, sursa elementelor simbolice și mistice pentru expunerea poetică a metafizicii sufletului» (W. Jaeger, *A la naissance de la théologie. Essai sur les Présocratiques*, trad. fr. Paris, Cerf, 1966, p. 97).

Concluzie

I. Abateri înainte de întoarcerea la legendă

Orfismul, pe pământ grec, este credința care înaintează sfărâmând formele vieții religioase civice. Concepțiile sale sunt în favoarea unui fel de individualism dureros. Proclamând caracterul divin al sufletului, care impune o viață ascetică pentru a asigura victoria nemuririi fericite și personale, aceste concepții au contribuit, poate, la slăbirea înșelătoriei girate de cultele oficiale ale Cetății. Acest aspect rămâne ipotetic.

În schimb, o influență colaterală va atinge mediul creștin ce tocmai lua naștere. Artiștii Catacombelor îl vor grava pe Orfeu înconjurat de fiare sălbatice supuse de acordurile lirei sale. O asemenea însușire centripetă îi fascina pe cei persecutați, care vedeau în ea miracolul unei sălbăticii surde transformate în adunare potolită și atentă. Influență doar colaterală, căci teologia paulină afirma că sufletul omenesc nu este divin, în sens orfic, adică platonician ca termen, ci este sediul harului, habitaclul inspirației lui Dumnezeu. Apostolul nu concepea o recucerire, ci o cucerire a slăvii

divine, o operație prin substituție de persoane[1], în timp ce adeptul lui Orfeu regăsea divinul fără să iasă din sine (oul), prin aplecare asupra sa însuși.

Umanismul florentin al unui Marsilio Ficino, străduindu-se să concilieze pretinsa «teologie platoniciană» cu revelația creștină, îl va cita pe Orfeu îndată după Hermes Trismegistul în șirul acelor *prisci theologi*, ghizi ai omului către cunoașterea adevărurilor originare.[2] Păgânul Orfeu ar fi ajuns să facă publică doctrina nemuririi și universalității sufletului datorită unui soi de «revelație» paralelă. El anticipa dogma-cheie a neoplatonismului pe care gândirea creștină o va dezvolta și o va împlini. Astfel înnoit ca *priscus theologus*, Orfeu aduce o certitudine: «Spiritul omenesc îl atinge pe Dumnezeu în fiecare zi: prin el arde inima, pieptul îl respiră, limba îl cântă: capete, mâini și genunchi îl venerează, creațiile omului îl slăvesc».[3] Această idee despre un Orfeu «teolog», inseparabil de o anume căutare neliniștită a punctelor de coincidență între credințele celor vechi și ale

1. «Nu mai sunt eu cel care trăiește, ci Hristos care trăiește în mine» (*Galateeni*, II, 20).

2. Ficino, *Theologia platonica de immortalitate animorum* (1474, publ. 1482), XIV, 3; 8. Vz. D.P. Walker, Orpheus the Theologian and Renaissance Platonists, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XV, 1943, reluat în *The Ancient Theology*, Londra, 1972; E. Wind, *Mystères païens à la Renaissance* (1958), trad. fr. P.-E. Dauzat, Paris, Gallimard, 1992.

3. Ficino, *Theol. pl.*, XIV, 8; *Opera*, 360. Despre importanța lui Orfeu la Ficino, vz. A. Chastel, *Marsile Ficin et l'art*, Geneva, Droz, 1954, reed. 1978.

modernilor, se va perpetua până în epoca romantică.[1] M mult, Orfeu, poetul civilizator al cărui glas mișca pietrele îmblânzea animalele sălbatice, este o imagine pastorală divinului însuși: «Dumnezeu face să vină copacii, mână paște fiarele».[2]

Avatarii lui Orfeu sunt atunci fără număr, secolele reț nând mai ales legenda. Toate celebritățile își au Orfeul lor prin voia lor el devine Alchimistul, Teozoful, Poetul, Condu cătorul neamurilor, Spiritul triumfător al materiei și : tiraniei, Îndrăgostitul erou al suferinței feminine... Ce notc rietate, de la poeții Pleiadei la Cocteau, de la Hugo la Rilk de la Fabre d'Olivet la Mallarmé..., nu și-a luat lira pentr a-*și* compune Orfeul?[3] Odată stins păgânismul, legenda n va mai întâmpina nici o greutate în a depăși mitul.

II. Estetică și transgresiune

În 1912, Apollinaire aplica termenul de orfism picturi pentru a slăvi seducția pe care o exercitase asupra lui *L fenêtres* de Robert Delaunay. Armoniile culorilor aceste

1. Ballanche va afirma că învățăturile lui Orfeu prefigureaz creștinismul (*Orphée*, Berlin, 1829).

2. Ficino, *Theol. pl.*, XIV, 8. Vz. W. Dress, *Die Mystik d Marsilio Ficino*, Berlin, 1929, p. 99.

3. Despre Orfeul romanticilor, vz. L. Cellier, «Le romantism et le mythe d'Orphée», *Cahiers de l'Association internationale d études françaises*, nº 10, 1958; B. Juden, *Traditions orphiques t tendances mystiques dans le romantisme français (1800-1855)*, Paris Klincksiek, 1971.

pânze răspundeau, prin ochiul și urechea poetului, armoniilor abstracte ale unei muzici, pentru a țese o corespondență capabilă să facă să se audă «glasul Luminii». Apollinaire cânta picturile, dar pictorul nu vedea în acest cânt decât Literatură.[1] Termenul a făcut totuși carieră și a slujit la etichetarea... celor ce nu puteau fi clasați, toți pictorii care erau greu de catalogat în cubism.[2]

«Orfismul» lui Apollinaire este cu siguranță un epifenomen care interesează istoria esteticii. Totuși, alegând acest cuvânt pentru a desemna o *transgresiune* (aici, a practicii picturale), Apollinaire regăsea suflul originar al orfismului.

1. «Apollinaire a vorbit despre orfism, însă aceasta este literatură», (R. Delaunay, *Du cubisme à l'art abstrait*).

2. Precum Kupka, Picabia, Duchamp, Sonia Delaunay, Alice Bailly, Villon, ale căror pânze au fost prezentate la Salonul Independenților în 1913.

Bibliografie

I. Ediții

Kern (O.), *Orphicum fragmenta*, Berlin, 1822, reprint Dublin Zürich, Weidmann, 1972.

Olivieri (A.), *Lamellae Aureae Orphicae,* Bonn, 1915 (Klein Texte, n° 133).

Quandt (W.), *Orphei Hymni*, Berlin, Weidmann, 2 vol. 1955.

II. Studii

Alderink (L. J.), *Creation and Salvation in Ancient Orphism* Chicago, Scholars Press, 1981.

Brisson (L.), La figure de Chronos dans la théologie orphique e ses antécédents iraniens, în *Mythes et représentations du temps* Paris, Ed. du CNRS, 1985, p. 37-55.

– Les théogonies orphiques et le Papyrus de Derveni, *Revue d l'histoire des religions*, CCII, fasc. 4, 1985, p. 389-420.

– Proclus et l'orphisme, în *Proclus. Lecteur et interprète des An ciens,* Paris, Ed. du CNRS, 1987, p. 43-104.

– Orphée et l'orphisme à l'époque impériale. Témoignages e interprétations philosophiques, de Plutarque à Jamblique *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 36, 4, Berlin De Gruyter, 1990, 2867-2931.

– Damascius et l'orphisme, în Ph. Boegeaud (ed.), *Orphisme e Orphée*, Geneva, Droz, 1991, p. 157-209.

Burkert (W.), Orpheus und die Vorsokratiker, *Antike und Abendland,* XIV, 1968, 93-114.

– La genèse des choses et des mots. Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle, *Les Etudes philosophiques*, 4, 1970, p. 443-455.

– Craft versus Sect: the Problem of Orphics and Pythagoreans, în B. F. Meyer și E. P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*, III, Londra, 1982, 1-22.

Colli (G.) *La Sapienza greca*, Milano, Adelphi, 1977; trad. fr., *La Sagesse grecque*, vol. I, Combas, Ed. de l'Eclat, 1990.

Detienne (M.), *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard, 1977, cap. IV.

– *L'écriture d'Orphée*, Paris, Gallimard, 1989.

Dodds (E. R.), *The Greeks and the Irrational*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1959; trad. fr., *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion Champs, 1977, cap. V.

Guthrie (W. C. K.), *Orpheus and Greek Religion*, Londra, ed. rev. 1952; trad. fr., *Orphée et la religion greque. Etude sur la pensée orphique*, Paris, Payot, 1956.

Jaeger (W.), *The Theology of the early greeck Philosophers*, Oxford, Oxford University Press, 1947; trad. fr., *A la naissance de la théologie*, Paris, Cerf, 1966, cap. IV.

Kapsomenos (S. G.), Der Papyrus von Derveni. Ein Kommentar zur Orphischen Theogonie, *Gnomon*, 35, 1963, p. 223 și urm.

Linforth (I. M.), *The Arts of Orpheus*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1941.

Jeanmaire (H.), *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus,* Paris, Payot, 1951, reed. 1978, cap. VIII.

Merkelbach (R.), Der orphische Papyrus von Derveni, *Zei schrift für Papyrologie und Epigraphik*, 1967, p. 21-32.

Moulinier (L.), *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris, Le Belles Lettres, 1955.

Ramnoux (C.), *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la traditio grecque*, Paris, Flammarion, 1959, ed. a 2[a] 1986, cap. V.

Rhode (E.), *Psyche. Seelencult und Unsterblickkeistglaube d Griechen*, Tübingen, ed. a 4[a] 1907; trad. fr., *Psyché, Le culte d l'âme chez les Grecs et leur croyance en l'immortalité*, Paris, Payo 1953, cap. X.

Sabbatuci (D.), *Saggio sul misticismo greco*, Roma, Ateneo, 196[5] trad. fr., *Essai sur le mysticisme grec*, Paris, Flammarion, 198[2] cap. II și III.

Sorel (R.), *Les Cosmogonies grecques*, Paris, PUF, 1994, cap. IV.

Vernant (J.-P.), La Métis orphique et la seiche, în M. Detienn și J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence*, Paris, Flammarion 1974, p. 127-164.

West (M. L.), *The Orphic Poems*, Oxford, Clarendon Press, 198 (de consultat cu privire la notele critice ale lui L. Brisson, *op cit.*, *RHR*).

Ziegler (K.), Orphische Dichtung, Pauly-Wissowa (seria a II-a XVIII, 1942, col. 1321-1417.

Orphisme et Orphée. En l'honneur de Jean Rudhardt, ed. Pl Borgeaud, Geneva, Droz («Recherches et Rencontres», 3 1991.